

الحمد لله الذى جعل أصول الفقه مبنى للحلال
والحرام على ان وفقنا الطبع

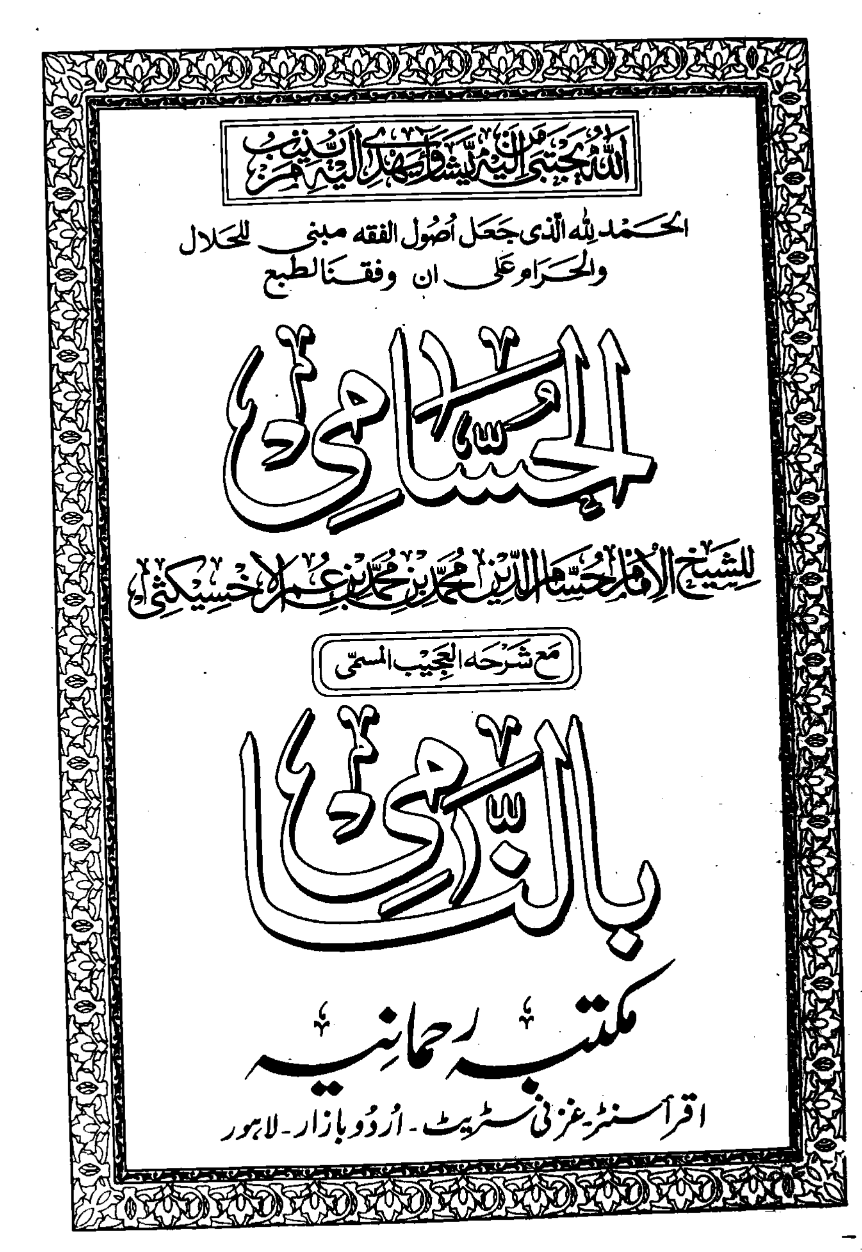
الحسامي

للشيخ الإمام حسام الدين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكتي

مع شرحه العجيب المسمى

بالنامي

مكتبة علوم اسلاميه
اقرأ سنٹر، غزنی سٹریٹ، اردو بازار، لاهور
فون: 042-7224228-7221395



الله يجتبي اليه من يشاء ويهدي اليه من ينيب
الحمد لله الذی جعل اصول الفقه مبنی للحلال
والحرام علی ان وفقنا الطبع
الحسامی
للشیخ الامام حسام الدین محمد بن محمد بن عمر الاخسیکثی
مع شرحہ العجیب المسمی
بالنامی
مکتبہ رحمانیہ
اقرأ سنٹر غزنی سٹریٹ - اردو بازار - لاہور



الحمد لله الذی بنی علی اصول الشریعۃ قصر الاحکام ؛ واحکم بنیانہ بالکتاب والسنۃ غایۃ الاحکام ؛ ثم زینہ بمصابیح الاجماع والقیاس ؛ فصار شامخ البناء محکم الاساس ؛ والصلوۃ والسلام علی من شرح صدرہ ورفع قدرہ فجرت بحار العلوم من لسانہ ؛ وسالت انہار الحکم من بیانہ ؛ حتی صادفتہا تتطلاطم امواجا ؛ ورایت الناس یدخلون فی دین اللہ افواجا ؛ وعلی من عزم علی دلالۃ الحق بمقتضی اشاراتہ ؛ واعتصم فیہا بما صدر منہ من عباراتہ ؛ من الآل والاصحاب ؛ الذین نالوا فی شریف ساحتہ کرامۃ الاستحسان والاستصحاب ؛ اَمَّا بَعْدُ فیقول الفقیر ابو محمد عبد الحق بن محمد امیر ؛ ان اجل العلوم مقدارا ؛ واعظمہا شرفا وسنارا ؛ علم الاصول ؛ الجامع بین المنقول والمعقول ؛ اذ بہ یعرف الاحکام ویمیز بین الحلال والحرام ؛ وان المختصر للامام الہمام معدل میزان المعقول والمنقول ؛ منقح اغصان الفروع والاصول مولانا حسام الملۃ والدین محمد ابن محمد بن عمر الاخسیکثی بواہ اللہ فی دار السلام ؛ واحیی ذکر خیرہ فی الانام عمدۃ ما صنف فی ہذا الفن من الکتب المشہورۃ وزبدۃ ما دون فی ہذا الباب من الزبر المنثورۃ ؛ ولہذا طار کالامطار فی الاقطار ؛ وصار کالامثال فی الامصار ؛ ولکن لما کان مفتقرا الی التوضیح والتنقیح والایجاز عباراتہ محتاجا الی التشریح والتصریح ؛ التمس منی بعض الاخوان ان اشرحہ شرحا یحل معاقد مشکلاتہ ؛ ویفتح مغلقات

معضلات ، وكان يعوقني عن ذلك ما ارى فى هذا الزمان من ان العلوم قد اندرست مدارسه ، وعطلت معاهده ومشاهده ، واشفت شموس الكمال على الافول ، واختفى العلماء فى زوايا الخمول ، وصدق النبى عليه السلام حيث قال ، ان العلم يرفع من بين الرجال ، والى الله المشتكى من نوائب الزمان واساءته ، وان احسن ندم عليه من ساعته ، مع ان قلة بضاعتى وكثرة ضياعتى تمنعنى عن الاقدام ، وتثبطنى عن الانتصاب فى هذا المقام ، لكن حدانى قائد التوفيق ، الى هذا الطريق ، فجاء بحمد الله بحرا زاخرا ، وسحابا ساطرا ، يروق النواظر ، ويرهف البصائر ، فلما وفقنى الله باتمامه ، وفض بالختام ختامه ، جعلته عراضة ، بل بضاعة مزجاة ، لحضرة من انام الانام فى ظل الامان ، وافاض عليهم سجال الفيض والاحسان ، توجهت تلقاء مدينه مطايا الامانى والامال ، فصارت بلدته الطيبة مناخ الافاضل ومحط الرحال ، هو الذى قام بتاسيس اساس العلوم بعد ضعفه وفتوره ، وتفرد برفع قصور الدين بعد قصوره ، العالم الفاضل ، العابد الكامل ، زين المسلمين والاسلام ، المشرف بنصرة العلم وخدمة بيت الله الحرام ، الخليفة فى الخليقة ، صاحب الدر والذهب الدراصف جاه نظام الملك

میر محبوب علی خان بهادر سلطان الدکن صانها الله عن الفتن لازالت

ايات نصرته مكتوبة على صفحات الايام ، وما انفكت خيام دولته مضروبة على الفئام ، واستبداده بهذه الخصائل الحميدة الجأنى الى جنابه واضطرنى الى تزيين وجه هذا الكتاب بحلى شرف القابه ، والافانى براء من امراء هذا الزمان وزخرفاتهم ، واشتغالهم بالمغنين ومغنياتهم ، فضلا ان ادرج فى الكتب الدينية شيئا من اسمائهم وصفاتهم ، وانا اسأل الله ان ينفع به المحصلين الذين هم للحق طالبون ، وعن صراط الغى لناكبون ، والذين يعرفون الرجال بالاقوال ، ولا ينظرون الى شهرة الرجال والمرجو من اخوانى ان يغمضوا البصر من زلاتى و يقيلوا عثراتى ، ويذكرون بصالح الدعاء على ما لقيت فى تاليفه على سبيل الارتجال مع تشتت البال ، من الكد والعناء ومن الله التوفيق والهداية ، وعليه التوكل فى البداية والنهاية ولا ندعوا الا اياه ، ولا حول ولا قوة الا بالله قال المصنف رح

بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله محمد واله فان اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة و الاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم

ابتدأ اما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله محمد واله فان اصول الشرع ثلثة الاصول جمع اصل وهو فى اللغة ما يبتنى عليه غيره والمراد به هنا الادلة والشرع فى اللغة الاظهار قال تعالى شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا الاية وقد جاء بمعنى الطريقة وفى الاصطلاح هو الدين والشريعة والدين والملة واحد والفرق اعتبارى فصار المعنى ادلة الدين ثلثة ولم يقل اصول الفقه ثلثة لان الدين اعم من الفقه اذ هو يشتمل الاحكام النظرية والعملية والفقه يشتمل الاخير فقط ولما كانت هذه الثلثة اصل النظريات والعمليات قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه لئلا يتوهم الاختصاص به فقد تكلف بعض الشارحين فقال الشرع اما بمعنى الشارع فاللام فى الشرع للعهد اى اصول الشارع المعهود وهو النبى عليه السلام التى نصبها على المشروعات ثلثة والاضافة للتعظيم كبيت الله وناقة الله وبمعنى المشروع فاللام للجنس[له] اى ادلة الاحكام المشروعة ثم بين الثلثة بقوله الكتاب والمراد به بعضه وهو مقدار خمسمائة اية لانه اصل الشرع والباقى قصص وامثال وغيره والسنة والمراد بها هنا ايضا بعضها وهو مقدار ثلاثة الاف على ما قيل واجماع الامة اى اجماع مجتهدى[له] امة محمد صلى الله عليه وسلم لان هذه الشرافة مخصوصة بامته عليه السلام وفى لفظ الامة اشارة الى انه لا خصوصية لاجماع الصحابة واهل المدينة وعترة النبى عليه السلام على ما هو المذهب الصحيح كما سياتى ان شاء الله تعالى ولما كان القياس اصلا من وجه فرعا من وجه بخلاف الاصول الثلثة لانها اصول من كل وجه افرده بالذكر وقال والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطى فى حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ والعلة المشتركة بينهما هى الاذى كذا قالوا اقول فيه نظر اذ من شروط صحة القياس عدم النص فى الفرع فان كان المراد من الفرع اللواطة بالرجال فحرمته ثابت بالكتاب قال الله تعالى وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا الاية وقال تعالى أَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن

له اى ليس للعهد لعدم المعهود اه تحقيق لان هذه الثلثة ليست باصول لبعض الاحكام مثل وجوب الايمان بالله وبالنبى عليه السلام لانه لا تثبت بها علة وذلك لان المجتهد يعلم الزائد من مطلق الامة منه سلمه الله تعالى.

اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف

دُونِ النِّسَاءِ وان كان المراد به اللواطة بامرأته فحرمتها ايضا ثابت بالاحاديث الصحيحة منها ما روى الترمذى عن ابن عباسؓ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا ينظر الله عز وجل الى رجل اتى رجلا او امرأة فى دبرها ونظير القياس المستنبط من السنة قياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين منه بعلة القدر والجنس على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث رواه مسلم وغيره من ائمة الحديث ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة وطى ام المزنية بعلة الجزئية والبعضية على حرمة ام امتها التى وطيها المستفادة من الاجماع انما الحرمة فى المقيس عليه ثابتة بالاجماع لا نص فيه بل النص انما ورد فى امهات النساء من غير اشتراط الوطى وفى قوله الاصل الرابع القياس رد على منكرى القياس ووجه الضبط فى الاربعة هو ان الدليل الشرعى اما وحى او غيره والاول ان كان متلوا يتعلق بنظمه الاعجاز ويجوز بها الصلوٰة فكتاب والا فسنة والثانى ان كان قول كل الامة من عصر فاجماع والا فقياس واما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابى ان كان فيما يعقل فملحق بالقياس والا فبالسنة ثم انك قد عرفت سابقا ان موضوع هذا العلم هو الادلة الاربعة والاحكام جميعا فالمص ذكر احوال الادلة فى صدر الكتاب واحوال الاحكام فى آخره بعد ما فرغ عن احوال الادلة فلذا ابين الادلة اولا ثم اراد ان يبين احوال كل واحد منها مفصلا فشرع اولا فى الكتاب فقال اما الكتب فالقرآن اعلم ان الكتاب فى اللغة اسم للمكتوب وغلب استعماله فى عرف الشرع على كتاب الله المنزل على نبينا عليه السلام وقد يطلق على غيره ايضا كما فى العرف العام يراد به كتاب سيبويه والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب استعماله فى العرف العام وفى عرف الشرع على المجموع المعين المنزل على نبينا عليه السلام فلذا جعله تفسيرا للكتاب فعلى هذا هذا التعريف تعريف لفظى للكتاب لانه عرف الكتاب بلفظ اشهر وهو القرآن واما باقى الكلام الذى يأتى فهو تعريف حقيقى للقرآن لا ان مجموع قوله فالقرآن المنزل الخ تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود وهو الكتاب فى الحد وايضا لا يفيد ما بعد القرآن لانه علم وقع الاحتراز به عما سواه فاية فائدة فى ايراد باقى الكلام وقيل القرآن ههنا مصدر بمعنى المقروء شامل لكلام الله تعالى ولغيره احترز بما بعده من غيره فالمنزل المذكور فى قوله المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم احتراز عن الكتب الغير السماوية وقوله على الرسول احتراز عن سائر الكتب السماوية وقس عليه باقى القيود كما ستعلم ثم هذا حقيقى لكتاب ابتداؤه من قوله فالقرآن المكتوب فى المصاحف احترز به عن الوحى الذى ليس بمتلو لانه

بله وذلك لان القرآن فى الحد مذكور وهو والكتاب مترادف فكانه ذكر الكتاب فى الحد دبو محمد و ١٢٠

المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعا فى قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة رح الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلوة خاصة

منزل عليه صلى الله عليه وسلم ولكن لم يكتب فى المصاحف وعن منسوخ التلاوة كقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما الآية واللام فى المصاحف ان كان للجنس فيشمل جميع المصاحف فيدخل حينئذ القراءة الشاذة والمشهورة المكتوبة فى مصاحف غير قراء السبعة فيحصل الاحتراز بقوله المنقول عنه نقلا متواترا لان المشهورة والشاذة ليست منقولة بنقل متواتر وان كان للعهد و يكون المراد بها مصاحف القراء السبعة فقوله المنقول الخ زائد لا فائدة فيه اذ فى مصاحف السبعة ليس الا ما هو متواتر النقل فتامل فان قيل قوله المكتوب فى المصاحف لا يشمل الا المنقوش فخرج عن الحد ما هو ملفوظ ومحفوظ فى صدور الرجال اقول لا لان المراد به المثبت فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى تقديرا وقوله بلا شبهة اى فى نقله تاكيد على مذهب الجمهور لان المتواتر لا يكون فيه شبهة عندهم وعند الخصاف احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر ولكنه يورث الشبهة ثم اعلم ان الكتاب والقرآن عند ارباب الاصول يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه لان بحثهم عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية فلهذا اخذوا فى تعريفه ما يصدق على الكل وعلى كل جزء منه كالانزال والكتابة فى المصاحف والنقل كما اخذ المصنف وبعضهم الانزال والاعجاز فقط لان النقل والكتابة ليسا من لوازم القرآن لتحققه بغيرهما فى زمن النبى عليه السلام فهذا التعريف المذكور فى المتن تعريف يصدق على الكل وعلى كل جزء منه ولما فرغ عن تعريف القرآن شرع فى تقسيمه ولكن مهد لتقسيمه بقوله وهو اى القرآن النظم اى اللفظ وانما عبر عن النظم رعاية لجانب الادب اذ النظم حقيقة فى جمع اللؤلؤ فى السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة فى الرمى والمعنى جميعا لا انه اسم للنظم فقط كما يتوهم عن تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولا انه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز ابى حنيفة رح للقراءة الفارسية فى الصلوة بغير عذر مع ان قراءة القرآن فيها فرض فى قول عامة العلماء ولما كان يتوهم من تجويز ابى حنيفة رح ان مذهبه انه المعنى فقط دفع توهمه اولا بقوله وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة رح ثم دفع استدلال المتوهم ثانيا الا انه اى لكن ابا حنيفة لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلوة خاصة واما فى غير جواز الصلوة فالنظم ركن لازم كالمعنى حتى يجوز للجنب والحائض قراءة آية من القرآن بالفارسية لانه ليس بقرآن

واقسام النظم والمعنى فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة الاول في وجوه النظم صيغة ولغة

لعدم النظم واليه يشير قوله خاصة فالحاصل لا يلزم من تجويز ابي حنيفة ان مذهبه انه المعنى فقط لان ماجوزه ابو حنيفة هو في حق جواز الصلوة خاصة لكون حالة الصلوة حالة المناجاة مع الله تعالى ونظم القرآن بليغ عذب فلعله يشتغل بسببه عن الخضوع التام لا في سائر الاحكام فكيف يستدل به ان مذهبه ذلك وقد صح رجوع ابي حنيفة الى اقوال العامة في حق جواز الصلوة ايضا كما رواه نوح بن ابي مريم ذكره فخر الاسلام في شرح كتاب الصلوة وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى كذا في غاية التحقيق وفي الدر المختار الاصح رجوعه الى قولهما وعليه الفتوى فان قلت ما معنى قول المصنف انه لم يجعل النظم ركنا لازما لان ركن الشئ جزءه وهو لا ينفك عن الشئ فكيف يكون الركن غير لازم قلت معناه انه قد يسقط وجوبه شرعا مع بقاء وجوب الركن الآخر كالاقرار بالنسبة الى الايمان فانه يسقط وقت الاكراه مع انه ركن في الايمان فكذا النظم يسقط افتراضه في الصلوة خاصة لاجل دليل لاح له اقسام النظم والمعنى جميعا فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع واحترز به عما يرجع الى غيره من القصص والامثال فان اقسام النظم والمعنى فيه كثيرة لا يمكن الضبط اذ القرآن بحر عميق لا تنقضي عجائبه ولا ينتهي غرائبه والمراد من قوله الاقسام التقسيمات اذ ليس القرآن على اقسام اربعة بان يكون بعضه يشتمل على العام والخاص والمشترك وللاول وبعضه يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم بل جميعه ينقسم الى الخاص واخواته باعتبار ثم جميعه ينقسم الى الظاهر واخواته باعتبار آخر فهنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم اقسام والتقسيمات متباينة والاقسام متداخلة وانما قال اقسام النظم والمعنى ولم يقل اقسام النظم او المعنى فقط تنبيها على ان منشاء التقسيم هو النظم الدال على المعنى وهذا هو المراد بقوله اقسام النظم والمعنى وانما قال اقسام النظم والمعنى ولم يقل اقسام النظم الدال على المعنى دفعا للتوهم الناشي من قول ابي حنيفة بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى فقط ولما بين فخر الاسلام الاقسام بعبارة متنوعة فهم البعض ان التقسيمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنى وظن البعض من بعض العبارات ان الدلالة والاقتضاء للمعنى والباقي للنظم والامر الصحيح ما قلنا انا اربعة وذلك لان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعماله فيه ودلالته عليه فان كان تقسيم اللفظ الى معناه باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث وان كان باعتبار دلالته عليه فان كان باعتبار ظهور الدلالة وخفائها فهو الثاني والا فهو الرابع التقسيم الاول في وجوه النظم صيغة ولغة والمراد بالوجوه اقسام والصيغة[1] هي

[1] وهي الاسم من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لا في المادة كذا قيل ١٢٠ منه

وهي اربعة الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وكل اسم

الهيئة الحاصلة للفظ باعتبار الحروف وقيل باعتبار ترتيب الحروف والحركات والسكنات واللغة هو اللفظ الموضوع وهو يشتمل المادة والهيئة جميعا لكن المراد بها في هذا المقام المادة المقابلة للهيئة والمراد من الصيغة واللغة من حيث المجموع في هذا المقام الوضع فصار معنى كلامه التقسيم الاول في اقسام الكلام باعتبار الوضع اي من حيث انه موضوع لمعنى واحد او اكثر مع قطع النظر عن استعماله ودلالته والحاصل من هذا تقسيم اللفظ باعتبار نفس معناه الوضعي بان معناه واحد او كثير كما ستعلم وقدم الصيغة على اللغة لان العموم والخصوص يتعلقان بها الا ترى ان الفرق بين الرجل والرجال انما حصل من الصيغة لا بالمادة لان مادتهما واحدة وهي اي وجوه النظم صيغة ولغة والحاصل ان اقسام النظم باعتبار نفس معناه الوضعي اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول وذلك لان اللفظ ان دل بالوضع على معنى واحد فاما على الانفراد عن الافراد فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان دل على معان فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك القسم الاول الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ جنس شامل لجميع الالفاظ سواء كانت موضوعة للمعنى او مهملة وقوله وضع لمعنى خرج به المهملات والظاهر ان المراد بالمعنى جنسه فيتناول ما هو موضوع لمعنى واحد او اكثر فيشتمل المشترك والعام وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد فيخرج به المشترك لانه ليس بمعلوم المراد وكذا يخرج به المأول ايضا لانه من اقسام المشترك حقيقة وان لحقه تاويل المجتهد ولم يذكر هذا القيد فخر الاسلام بل ادرج بدله لفظ الواحد فقال كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد فخرج به المشترك لانه ليس بموضوع لمعنى واحد بل لمعان كثيرة وان كان معناه معلوم البيان فلا يخرج المشترك به لانه معلوم البيان حيث يفهم معناه ويظهر من اللفظ فيخرج هو والعام بقوله على الانفراد وقيل يخرج المشترك بقوله وضع لمعنى بان يحمل على المعنى الواحد كما يستفاد من التنكير وانما لم يقيده المص بقيد الوحدة ويكون قوله معلوم احترازا عن المجمل لانه ليس بمعلوم عند السامع وان كان معلوما عند الواضع وقوله على الانفراد يخرج به العام خاصة فافهم وقد تم التعريف بهذا ولكن لما كان الخاص على ثلثة اقسام خصوص الجنس كانسان وحيوان وخصوص النوع كرجل وامرأة وخصوص العين كزيد وعمرو وكان خصوص العين كاملا في الخصوصية بحيث لا شركة فيه اصلا عبر عنه منفردا بحيث يخص هذا التعريف به بخلاف الاول حيث كان شاملا للاقسام الثلثة فقال وكل اسم ولم يقل كل لفظ كما قال

له انما قال هب غاية التحقيق ١٢ منه

عه هو كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض ١٢ منه

عه هو كلي مقول على كثيرين متفقين بالاغراض ١٢ منه

وضع لمسمّی معلوم علی الانفراد و العام وهو کل لفظ ینتظم جمعا من المسمیات لفظا او معنی

سابقا لان الدال علی المسمی الذی ارید به الشخص المعین انما هو الاسم فقط بخلاف المعنی حیث یحصل الدلالة علیه من الحرف والفعل ایضا فلذا اعمم هنا و قال کل لفظ وضع لمسمی معلوم ای لشخص معین فیخرج به خصوص الجنس والنوع وکذا العلم فان المسلمین مثلا لم یوضع لشخص معین بل لافراد کثیرة وقوله علی الانفراد احتراز عن المشترک لعدم علی الانفراد بان لایکون شاملا لغیره فیخرج به المشترک بین المشخصات لانه بالنسبة الی کل واحد اسم وضع لمسمی معلوم لکن لا علی الانفراد وقیل ان الخصوص لما کان یجری بین الاعیان و الامور الذهنیة اراد ان یبین التعریف لقسمی الخاص فعلی هذا یکون المراد بالمعنی فی قوله السابق وهو کل لفظ وضع لمعنی معلوم الامر الذهنی کالعلم والجهل لا مدلول اللفظ حتی یشمل التعریف لخصوص الاعیان ایضا و بالمسمی فی قوله کل لفظ وضع لمسمی معلوم الاعیان کزید و بکر فیکون التعریف السابق لخصوص الامور الذهنیة واللاحق لخصوص الاعیان لیکون الاشارة الی ان الخصوص یجری فی المعانی والمسمیات بخلاف العموم فانه لایجری فی المعانی فتامل و القسم الثانی العام وهو کل لفظ ینتظم ای یشمل جمعا من المسمیات فقوله کل لفظ جنس و الباقی فصل لکن المراد باللفظ فی قوله کل لفظ الموضوع بقرینة مورد التقسیم وهو العام فلا یرد انه یشمل المهملات والموضوعات ولیس بعده مخصص یخرج المهملات قوله ینتظم یخرج به المشترک والخاص اما الثانی فظاهر واما الاول فلانه لایشمل المعنیین بل هو محتمل لکل واحد علی السویة قوله جمعا خرج به التثنیة فانها مثل سائر اسماء الاعداد کالمائة داخلة تحت حد الخاص و فی تنکیر جمعا اشارة الی عدم اشتراط الاستغراق خلافا لاکثر مشائخ العراق و اکثر اصحاب الشافعی وصاحب التوضیح فان عندهم الاستغراق شرط وفالعام عندهم لفظ وضع وضعا واحدا لکثیر غیر محصور مستغرق لجمیع ما یصلح له فقوله وضعا واحدا یخرج المشترک والکثیر یخرج ما لم یوضع لکثیر کزید وغیر محصور یخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت بوضع واحد لکثیر وهی مستغرقة لجمیع ما یصلح له لکن الکثیر محصور وقوله مستغرق لجمیع ما یصلح لیخرج الجمع[1] المنکر نحو رأیت رجالا والخاص عندهم لفظ وضع لواحد ولکثیر محصور وضعا واحدا وثمرة الخلاف ان الجمع المنکر وکذا العام الذی خص عنه البعض لیس بعام عندهم ولا بخاص بل واسطة وعند هؤلاء عام قوله من المسمیات احترز به عن المعانی فان العموم عند متاخری مشائخنا لایجری فی المعانی فقد تم التعریف بهذا ولکن فسر الانتظام بقوله لفظا او معنی والمراد بالانتظام اللفظی ان یدل صیغته علی الشمول کصیغ الجموع مثل المسلمین ورجال وبالانتظام المعنوی ان یکون الشمول باعتبار المعنی بغیر الصیغة کمن وما والرهط والقوم فان

[1] اعلم ان اسماء العدد فانها موضوعة لواحد بالنوع کالرجل و الفرس و الجمع المنکر عند البعض مستغرق کثرة غیر محصورة وعند البعض غیر مستغرق لکن بواسطة من مذاهب من ذهب الی کونه غیر عام ۱۲ منه

وحكمه انه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا ويقينا كالخاص فيما يتناوله وهو المذهب عندنا خلافا للشافعي الا اذا لحقه خصوص معلوم او مجهول

هذه الالفاظ عامة لتناولها جمعا من المسميات باعتبار المعنى وان كان صيغتها صيغة الفرد فان قلت النكرة المنفية نحو ما رايت رجلا عامة كما صرح القوم ولا يشملها الحد لكونها غير منتظمة جمعا من المسميات لان لفظ رجلا لا يدل على الجمعية لا بصيغته ولا بمعناه قلت لا نسلم خروجها لان كلامنا في حد العام الحقيقي وعمومها مجازي ولو سلم فالحد لبيان العام صيغة واشتمالا المطلق العام وعمومه ليست بالصيغة بل بالضرورة ولما فرغ عن تعريف العام والخاص شرع في حكمهما ولما كان حكم الخاص متفقا عليه اشار اليه اجمالا وبين حكم العام فقال وحكمه اي الاثر الثابت بالعام انه يوجب الحكم المتعلق به عند الفقهاء فيما يتناوله قطعا ويقينا كالخاص فيما يتناوله فقوله يوجب الحكم رد على من ذهب من عامة الاشاعرة الى انه مجمل يجب التوقف ما لم يقم دليل عموم او خصوص والجواب انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وقوله فيما يتناوله رد على من ذهب من الثلجي والجبائي الى انه يثبت به الادنى وهو الثلث في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن بخلاف الكل فانه مشكوك والجواب هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو مرجوح ولو سلم فالاحتياط في الكل وقوله قطعا ويقينا رد على من ذهب من جمهور الفقهاء والمتكلمين الى ان موجبه ليس بقطعي وهو المذهب عندنا اي عند عامة مشائخنا العراقيين كابي الحسن الكرخي وابي بكر الجصاص والقاضي الامام ابي زيد وعامة المتاخرين خلافا للشافعي وجمهور الفقهاء والمتكلمين والشيخ ابي المنصور الماتريدي وجماعة من مشائخنا فان عندهم موجبه ليس قطعيا بل ظني يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد حتى يصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس الا اذا لحقه اي العام خصوص اي مخصص وهو لما كلام مستقل او غيره الكلام كالعقل والعادة والحس وزيادة بعض الافراد ونقصان بعضها فذلك العام المخصوص منه البعض لا يبقى قطعيا عند الجمهور سواء كان المخصوص معلوم المراد كالمستامن حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين فانه عام خص منه المستامن بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره ومنه المخصص كلام او المخصوص منه وهو المستامن معلوم او مجهول المراد كالربوا حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع فانه عام لدخول لام الجنس فيها والاستغراق يشمل البيع المشتمل على الربوا والخالي عنه فخص منه الربوا وهو مجهول لانه في اللغة لفضل المطلق والبيع انما شرع للفضل فلو يكون الفضل المطلق حراما ينسد باب البيع نعم ان المراد به غيره فصار مجهولا فبينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة

له فلا تضيع الى ما لي ثم الا ان المراد العلم والفهم ان فساد ظاهر ولا الى ان فساد ان المراد الحكم [illegible] نظر ١٢ منه [illegible] التخصيص عندنا يكون بكلام غير مستقل كالشرط [illegible] والعقل خلافا [illegible] ١٢ منه

كآية الربوا في البيع فحينئذ يوجب الحكم على تجوز ان يظهر الخصوص فيه بتعليله او بتفسيره

بالمعطلة الحديث وهذا معنى قوله كآية الربوا في البيع اى كالتخصيص الثابت في البيع بآية الربوا فهي
وحرم الربوا فان الخصوص وهو الربوا في هذه الآية مجهول المراد قبل بيانه عليه السلام الا ان التخصيص
في آية الربوا مجهول والنص لم يتعرض لمثال المعلوم اشارة الى ان هذا المثال يصح للمعلوم ايضا بعد
بيانه عليه السلام كما هو مثال للمجهول قبل بيانه صلى الله عليه وسلم فحينئذ اى حين لحوق الخصوص
يوجب اى يثبت العام المخصوص منه الحكم في الباقي على تقدير كون الخصوص معلوم المراد وفي
الكل على تقدير جهالة الخصوص على تجوز ان يظهر الخصوص فيه اى العام بتعليله اى الخصوص على المعلوم
هذا على تقدير كون الخصوص معلوما او بتفسيره اى الخصوص المجهول من قبل الشارع على تقدير
كونه مجهولا والحاصل ان العام قبل التخصيص قطعي فيما يتناوله وبعد التخصيص سواء كان المخصوص
معلوما او مجهولا يصير ظنيا وذلك لان الخصوص اذا كان معلوما كالمستأمن فالظاهر ان يكون المخصوص
معللا لانه كلام مستقل والاصل في النصوص التعليل فاذا صار معللا فيسري احتمال التخصيص في الباقي
ايضا لوجود علة الخصوص الا ترى انه خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين المستأمن بقوله الآخر وعلم ان
علته التجرد عن الحرب وخص من الباقي النسوان والصبيان والعميان والشيوخ والراهبون ايضا لتلك
العلة فاذا سرى احتمال التخصيص الى الباقي بعد تعليل الخصوص المعلوم لم يبق قطعيا في الباقي وهذا معنى
قوله على تجوز اى على احتمال ان يظهر الخصوص فيه بتعليله واذا كان مجهولا كالربوا فيلحقه التفسير من
الشارع وبعد لحوق التفسير يصير معلوما ومحتملا للتعليل كالخصوص المعلوم الا ترى انه لما فسر عليه
السلام الربوا بالاشياء الستة وصار معلوما وعلم ان العلة القدر والجنس الحق بالاشياء الستة مثل الجص
والارز فسرى الاحتمال الى الباقي بالعلة فلم يبق قطعيا وهذا معنى قوله او بتفسيره ولكنه لا يسقط
الاحتجاج به وذلك لان الخصوص يشبه الناسخ بصيغته من حيث انه كلام مستقل كما ان الناسخ يكون
كلاما مستقلا ويشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يبين ان المخصوص لم يدخل تحت الحكم كما ان الاستثناء
يبين ان المستثنى خارج عن صدر الكلام والاستثناء المشبه به امر غير مستقل فحصل للخصوص سواء
كان معلوما او مجهولا وصف الاستقلال ووصف عدم الاستقلال واذا تقرر هذا فنقول ان الخصوص
ان كان مجهولا اى متناولا لما هو مجهول عند السامع فهو من جهة استقلاله بمنزلة الناسخ
المجهول فيسقط بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كما ان الناسخ المجهول لا يسقط المنسوخ

والمشترك وهو ما اشترك فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام

من جهة عدم استقلاله فهو بمنزلة الاستثناء المجهول فيوجب الجهالة فى العام كاستثناء المجهول فوقع الشك فى سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين واليقين لا يزول بالشك فلا يزول العام ولكن يحصل فيه شبهة فيصير ظنيا يوجب العمل دون العلم واذا كان المخصوص معلوما فمن استقلاله يصح تعليله فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام انه لا يدرى كم خرج من القياس ومن جهة عدم استقلاله وشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما ان الاستثناء لا يصح تعليله لانه ليس نصا مستقلا بل هو بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام فيكون ما وراء المخصوص معلوما فبقى العام بحاله فوقع الشك فى عدم حجية العام وقد كان حجيته ثابتا بيقين فلا يزول بالشك هذا هو تشريح الكلام بحيث ينكشف به المرام واما تحقيق المقام فهو ان قصر العام لا يخلو اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل على الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بالاتفاق وان كان مجهولا كما اذا قال عبيدى احرار الا بعضا لا يكون حجة ما لم يتبين المراد على الثانى وهو التخصيص عند الحنفية ان كان المخصص عقلا فهو حجة قطعية فى الباقى وان كان غيرا سوى الكلام كالعادة وزيادة بعض الافراد على البعض والحس فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء وخفاء الزيادة والنقصان نعم اذا يعلم القدر المخصوص قطعا فيبقى الباقى قطعيا وان كان الكلام فعند الكرخى لا يبقى الباقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام فى الباقى قطعى وان كان مجهولا فهو ليس بحجة اصلا وقال البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعى فى الباقى وان كان مجهولا يسقط المخصص بنفسه ويبقى العام قطعيا والمذهب المختار ما هو فى المتن من انه بعض التخصيص سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا يبقى ظنيا ولا يسقط حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس فى القسم الثالث للمشترك فيه وهو ما لفظ اشترك فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام قوله هو ما جنس فى الباقى فصل للمراد بالاشتراك الاشتراك بحسب الوضع لان هذا تقسيم اللفظ باعتبار معناه الوضعى ومعنى الاشتراك ان يحتمل كل واحد من مفهومات اللفظ ان يكون المراد به احتمالا على السواء فخرج به الخاص ولم يخرج به العام لانه لفظ يشترك فيه اسام وقوله لا على سبيل الانتظام معناه ان لا يكون هذا الاشتراك بطريق الشمول بل على سبيل البدل فخرج به العام وقوله معان او اسام تقسيم للمحدود لا للحد لان للمشترك على قسمين احدهما ما يكون فيه اشتراك المعانى كلفظ النهل للرى والعطش وثانيهما ما يكون فيه اشتراك الاسامى اى المسميات يعنى الاعيان الخارجية كلفظ العين فانه يشترك فيه الاعيان الخارجية كالشمس والركبة والجارية والذهب

وحكمه التوقف فيه بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه والمأول وهو ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى

والينبوع والمراد بالجمع فى قوله معان او اسام مافوق الواحد انما اتى بصيغة الجمع ليناسب قوله فى تعريف العام جمعا من المسميات فاندفع ماقيل ان الجمع يوهم ان عدد الثلث شرط فى الاشتراك كما هو شرط فى العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين او الاسمين كالقرء انتهى ثم اعلم ان المراد من قوله المشترك المشترك الاصطلاحى ومن قوله ما اشترك الاشتراك اللغوى فلا دور وحكمه التوقف فيه بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه يعنى حكم المشترك ان يتوقف فيه عن اعتقاد معنى معين من المعانى سوى ان المراد به حق لغرض ان يتامل فيه ليترجح بعض المعانى بالتامل لان اللفظ محتمل لكل واحد من المعانى على السوية والمراد منها واحد فلا بد من التامل كما تامل علماؤنا فى لفظ القرء المشترك بين الطهر والحيض فظهر لهم ان المراد به الحيض بعدة وجوه احدها انه ورد بلفظ الجمع واقله ثلثة واذا براد الطهر لا يحصل الثلثة والثانى ورد لفظ الثلثة واذا اراد الطهر يزيد على الثلثة او ينقص منها والثالث ان القرء يدل على معنى الجمع والانتقال وهذا المعنى يوجد فى الحيض لانه دم والدم يجتمع فى الرحم فى ايام الطهر ثم ينتقل بخلاف الطهر والقسم الرابع المأول ماخوذ من الاول اذا رجع واولته حققته وصرفته فانك اذا عينت احد معانيه فقد صرفته عن سائر الوجوه المحتمله هو ما ترجح من المشترك وقيد بهذا لان المراد من المأول هنا هو المأول الذى حصل من المشترك بعد الترجيح بعض وجوهه لا المطلق لان الخفى والمشكل والمجمل اذا زال خفاءها بدليل ظنى يصير مأولا ايضا ولكنه من اقسام البيان لا من اقسام الصيغة بعض وجوهه المحتملة بغالب الرأى اى الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد او القياس او بغيره كالتامل فى نفس الصيغة او فى السياق كما فى قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث علم انه من الحل وفى قوله احلنا دار المقامة يعرف انه من الحلول او فى السباق كما فى القرء يعلم انه الحيض نظرا الى ما قبله من الثلثة والحاصل ان المأول قسم من المشترك حصل بترجح احد معانيه بتاويل المجتهد كان قبل ان يترجح احد معانيه على الآخر مشتركا والتاويل اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من سائر ما دل عليه اللفظ وانما عد المأول من اقسام النظم صيغة ولغة وانه حصل بفعل التاويل لان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولذا اضافوا الحكم فى المنصوص عليه الى النص لا الى العلة لانه اقوى منها كالمجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعا والحال ان خبر الواحد لا يفيد اليقين فالحكم بعد البيان اضيف الى المفسر لكونه اقوى الى الخبر الواحد

وحکمہ العمل بہ علی احتمال الغلط والقسم الثانی فی وجوہ البیان بذلک النظم وھی اربعۃ الظاھر وھو ما ظھر المراد منہ بنفس الصیغۃ والنص وھو ما ازداد

وحکمہ العمل بہ علی احتمال الغلط ای حکم المؤول وجوب العمل بہ فیجب العمل بما تقرر من تاویل المجتھد مع احتمال انہ غلط والصواب فی الجانب الآخر وذلک لان التاویل ان ثبت بالرأی فالرأی یحتمل الصواب والخطأ فیکون الثابت بہ محتملا وان کان بخبر الواحد فھو ایضا ظنی وبالجملۃ انہ یوجب العمل دون العلم فلا یکفر جاحدہ ثم شرع فی التقسیم الثانی فقال والقسم الثانی فی وجوہ البیان بذلک النظم ای التقسیم الثانی فی طرق اظھار المعنی للسامع بذلک النظم المذکور فی التقسیم الاول من الخاص والعام یعنی کیف یظھر المعنی من النظم مسوقا وغیر مسوق محتملا للتاویل اولا والحاصل ان ھذا التقسیم باعتبار دلالۃ النظم علی المعنی باعتبار مراتب الظھور وھی ای الاقسام الحاصلۃ من ھذا التقسیم الذی وجوہ البیان اربعۃ لانہ ظھر معناہ فلا یخلو من ان یحتمل التاویل ام لا علی الاول ان کان ظھور معناہ بمجرد الصیغۃ فھو الظاھر والا فھو النص وعلی الثانی ان قبل النسخ فھو المفسر والا فھو المحکم وتلک الاقسام متمائزۃ بحسب المفھوم وباعتبار الحیثیہ لکنھا متداخلۃ بحسب الوجود خلافا للمتاخرین فان عندھم اقسام متباینۃ لانھم یشترطون فی الظاھر عدم کونہ مسوقا للمعنی وفی النص احتمال التخصیص والتاویل ای احدھما وفی المفسر احتمال النسخ وسیجیء الاشارۃ الیہ ف اعلم ان ھذا التقسیم والرابع یتعلق بالکلام کما ان الاول والثالث یتعلق بالمفرد القسم الاول الظاھر المصطلح وھو ما ظھر المراد منہ للسامع والمراد بالظھور معناہ اللغوی فلا دور بنفس الصیغۃ ای بمجرد سماعھا اذا کان من اھل اللسان بلا قرینۃ تنضم الیہ واحترز بہ عن الخفی والمشکل وغیرھما اذ ظھور المعنی فیھا یتوقف علی امر آخر بعد السماع ثم اعلم ان کثیرا من المحققین کشارح البدیع قالوا لا بد فی تعریف الظاھر من قید آخر وھو ان لا یکون مسوقا لہ لانہ ھو الفارق بینہ وبین النص وھذا ھو الحق لان زیادۃ الوضوح فی النص انما ھی لاجل انہ مسوق للمراد فان اطلاق اللفظ علی معنی شیء وسوقہ لہ شیء آخر غیر لازم للاول واستدل صاحب الکشف من کلام القدماء کالقاضی الامام ابی زید وصدر الاسلام ابی الیسر وسید الامام ابی القاسم علی ان عدم السوق فی الظاھر لیس بشرط بل ھو ما ظھر المراد منہ سواء کان مسوقا او لم یکن وقال لیس زیادۃ النص علی الظاھر بھذا بل ازدیادہ بان یفھم منہ معنی لم یفھم من الظاھر بقرینۃ لفظیہ تنضم الیہ والقسم الثانی النص وھو ما ازداد وضوحا علی وضوح الظاھر بمعنی متعلق بقولہ ازداد کائن فی المتکلم

وضوحا على الظاهر بمعنى فی المتكلم نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الآية فانه ظاهر فی الاطلاق نص فی بیان العدد لانه سیق الكلام لاجله والمفسر وهو ما ازداد وضوحا على النص على وجه لا یبقى فیه احتمال التخصیص والتاویل نحو قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون

بان ساق المتكلم كلامه لاجله یعنی النص ما فیه زیادة وضوح المراد على الظاهر بسبب ان المتكلم ساق ذلك النظم لذلك المعنى ویقال ایضا النص لكل سمعی كتابا كان او سنة او اجماعا وقد یخص بالاولین نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم ای حل لكم من النساء الآیة بیان لما وانما عبر بما التی لغیر العقلاء لان الاناث من العقلاء یجرین مجری غیر العقلاء فانه ای هذا الكلام ظاهر فی الاطلاق ای فی اباحة نكاح ما یستطیبه المرء من النساء لان ادنى مرتبة الامر الاحة وانما اختار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل فی النكاح الحظر والجواز له بمنزلة رفع القید الذی هو الحرمة نص فی بیان العدد لانه سیق الكلام لاجله ای لاجل بیان العدد قال تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة الآیة فدل هذا على ان السوق لبیان العدد والغرض من الكلام هذا او یفهم الاباحة فی ضمنه والقسم الثالث المفسر مشتق من الفسر الذی هو الكشف والتفسیر مبالغة الفسر فیراد به كشف لا شبهة فیه وهو القطع بالمراد فلذا یحرم التفسیر بالرأی لانه لا یفید القطع ولا یحرم التاویل به لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غیر ظاهره بلا جزم وهو ما ای الكلام ازداد وضوحا على وضوح النص على وجه لا یبقى فیه احتمال التخصیص ان كان عاما والتاویل ان كان خاصا وفیه ایماء بان النص یحتمل التخصیص والتاویل كالظاهر یعنی المفسر یحصل فیه الوضوح بحیث لا یحتمل غیر المراد اصلا وینقطع منه احتمال التخصیص والتاویل نحو قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فان قوله تعالى ظاهر فی سجود سائر الملئكة لكنه یحتمل التخصیص بان یراد البعض كما فی قوله تعالى اذ قالت الملئكة یا مریم والمراد جبرئیل فلما قال كلهم صار نصا وزاد الوضوح على الاول وانقطع ذلك الاحتمال ولكنه یحتمل التاویل والحمل على التفرق فلما قال اجمعون انقطع ذلك الاحتمال ایضا فصار مفسرا واعترض بانه لیس مفسرا لانه قد استثنى منه ابلیس فاحتمل التخصیص اجیب بان الاستثناء لیس بتخصیص وقد یقال ان المفسر قد یكون من جمیع الوجوه وقد یكون من وجه فلا نعم كل ما یرد على هذا لمرا نه یحتمل ثم بعض المحققین وانه یحتمل المجاز وغیره وقد یقدح بان قوله تعالى هذا خبر لا یحتمل النسخ والا یلزم الكذب علیه تعالى فینبغی ان یكون محكما اجیب بان الاصل لكلام یحتمل النسخ وانما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خبرا اقول الاولى فی المثال

وحكمه الايجاب قطعا بلا احتمال تخصيص وتاويل الا انه يحتمل النسخ فاذا ازداد قوة واحكم المراد به عن التبديل سمى محكما وانما يظهر التفاوت في موجب هذه الاسامى عند التعارض

قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة لانه من الاحكام وهذا من القصص والاخبار ف وقد يقال للمفسر ايضا لكل مبين بقطعي فيشمل المجمل المبين فبهذا الاصطلاح المبين بظنى سواء كان خبرا واحدا او قياسا او غيره من المظنونات ماول بازائه وحكمه الايجاب اى حكم المفسر اثبات الحكم قطعا بلا احتمال تخصيص وتاويل كما عرفت الا انه اى لكن المفسر يحتمل النسخ بان يكون منسوخا وهذا فى زمنه صلى الله عليه وسلم واما بعده فالكل محكم لغيره لان الناسخ لا يكون الا وحيا وقد انقطع احتماله بانقطاع عصر خاتم المرسلين عليه السلام فاذا ازداد المفسر قوة ولم يقل وضوحا كما قال صاحب التوضيح لان المفسر اذا بلغ من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد او تابيد حتى يندفع عنه احتمال النسخ واحكم اى امتنع بناى بسبب ازدياد القوة عن التبديل اى النسخ سمى محكما اى من احكمت الشئ اتقنته او احكمت فلانا منعته والمحكم يمنع التخصيص والتاويل ويندفع النسخ والتبديل وهذا هو القسم الرابع من التقسيم الثانى نحو قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض منذ بعثنى الله تعالى الى ان يقاتل اخر هذه الامة الدجال رواه ابو داؤد وفى معناه لمسلم ف اعلم ان انقطاع احتمال النسخ والتاويل على وجهين احدهما ما يكون لمعنى فى ذات الكلام كايات التوحيد والصفات او لورود لفظ يدل نصا على توقيت او تابيد وهذا المحكم لعينه والثانى ما يكون بوفات النبى صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره ولما كان يرد ان الاقسام الاربعة يوجب ثبوت ما انتظمته يقينا كما سياتى فما الفرق بين موجبات هذه الاسامى دفعه بقوله وانما يظهر التفاوت فى موجب هذه الاسامى عند التعارض بين الاقسام فاذا وقع التعارض بين الظاهر والنص يوخذ بالنص واذا تعارض النص والمفسر يعمل بالمفسر واذا تحقق التعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم وذلك التعارض انما هو التعارض الصورى لان من شروط التعارض الحقيقى ان يكون المتعارضان متساويين ولا مساواة بين هذه الاقسام مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم اى ما وراء المذكور من المحرمات سواء كان زائدا على الاربع او لا فانه ظاهر فى حل الزائد على الاربع لانها داخلة فى ما وراء ذلكم اى المحرمات المذكور سابقا وهو مسوق لبيان حل ما وراء المحرمات المذكورة لا لحل العدد مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى

اما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا ولهذه الاسامي اضداد تقابلها

وثلث وربع فانتسيق لبيان العدد وحرمة ما فوقه فوقع التعارض فترجح النص ومثال تعارض النص مع المفسر ما روى الترمذي عن عدي بن ثابت عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في المستحاضة تدع الصلوٰة ايام اقرائها التي كانت تحيض فيها ثم تغتسل وتتوضأ عند كل صلوٰة وتصوم وتصلي فقوله عليه السلام عند كل صلوٰة نص يقتضي الوضوء الجديد عند كل صلوٰة في ذلك الوقت حتى من صلت فرضا في وقت الظهر ثم ارادت ان تصلي قضاء الفجر فعليها الوضوء الجديد كما هو مذهب الشافعي ولكن يحتمل ان يكون عند بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد كما هو مذهب ابي حنيفة رح مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوٰة كما رواه ابو حنيفة رح عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رض عن النبي صلى الله عليه وسلم كما في شرح مختصر الطحاوي فان هذا مفسر لا يحتمل التاويل لوجود لفظ الوقت صريحا فترجح هذا فتامل ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة المحدود في القذف بعد التوبة لانهم حينئذ صاروا عدلين والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التابيد صريحا فترجح هذا اما الكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا اي يثبت ما اشتمل عليه بسبيل اليقين هذا في القسمين الاخرين اتفاق واما الظاهر والنص ففيهما الخلاف فذهب العراقيون من مشائخنا كابي الحسن الكرخي وابي بكر الجصاص والقاضي الامام ابي زيد وعامة المتاخرين الى انهما كالمفسر والمحكم في اثبات الحكم يقينا وذهب البعض كالشيخ ابي المنصور ومن تبعه الى ان حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا والحق هو الاول لان الاحتمال الذي ينشأ عن الدليل لا ينفي اليقين وبه رضي المص والحاصل ان هذه الاقسام في اثبات الحكم قطعا ويقينا متساوية وانما يظهر الفرق بينهما عند التعارض حتى يترجح احدهما على الاخر ولما كانت الاشياء تتبين باضدادها ولم يكن احد من الظاهر والنص والمفسر والمحكم ضد الاخر على راي القدماء بل يحقق احدهما في الاخر بخلاف اقسام التقسيم الاول فان الخاص ضد العام والمأول بعيد التاويل ضد المشترك وكذا اقسام التقسيم الثالث والرابع احتاج الى بيان اضداد هذه الاقسام فقط فقال ولهذه الاسامي اضداد تقابلها والمراد بالضد ما يقابل الشئ ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة وذلك لان التقابل على اربعة اقسام الاول تقابل المتناقضين كالانسان واللاانسان والثاني تقابل الضدين وهما امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد كالسواد والبياض والثالث تقابل

فصل الظاهر الخفی وهو ما خفی المراد منه بعارض غیر الصیغة لا ینال الا بطلب کآیة السرقة فانها خفیة فی حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم آخر یعرفان به وحکمه النظر فیه لیعلم ان اختفائه

المتضائفین کتقابل الاب والابن والرابع تقابل الملکة والعدم کتقابل الحرکة والسکون علی رأی من جعل السکون عدم الحرکة ففی اصطلاح الفقهاء قد یطلق اسم الضد علی کل واحد من المقابلات الاربعة فاذن افسرنا الضد بما قلنا فصل الظاهر الخفی وهو ما خفی المراد منه بعارض غیر الصیغة لا ینال الا بطلب یعنی الخفی اسم لکلام لا یفهم منه المراد بعارض عرض للمحل لا لتقصیر لصیغة بان یکون صیغة الکلام ظاهر المراد بالنظر الی موضوعها اللغوی لکن صار خفیا بعارض بان یختص باسم اٰخر لاشتمالها علی زیادة علی مفهومها او نقصان کما ستعرف فی الطرار والنباش وقوله بعارض غیر الصیغة خرج به الاقسام الاخر نقوله لا ینال الا بطلب لیس قیدا احترازیا فان قلت کان ینبغی ان یکون الخفی ما خفی مراده بنفس الصیغة ای اللفظ لانه مقابل الظاهر وهو ما ظهر مراده بنفس الصیغة قلت لو کان کذا لکان فیه خفاء زائد وکان مشکلا ومجملا ولم یکن فی اول مراتب الخفاء کما ان الظاهر فی اول مراتب الظهور لم یکن مقابلا للظاهر فلابد ان یکون فیه خفاء قلیل وهو انما یکون بعارض من غیر الصیغة کآیة السرقة وهی قوله تعالی والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما الآیة فانها وان کانت ظاهرة فی مفهومها الشرعی واللغوی وهو ایجاب القطع علی کل من یطلق علیه اسم السارق ولکنها خفیة فی حق بعض الافراد وهو الطرار الطر القطع والطرار من یاخذ مع حضور المالک بغفلة والنباش هو من یسرق کفن المیت بکشف القبر النبش ابراز المستور وکشف الشئ ومنه النباش قاموس وانما خفیت هذه الآیة فی حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم آخر یعرفان به حیث یقال لاحدهما الطرار والثانی النباش ولا یعرفان باسم السارق وذلک لزیادة معنی السرقة فی الطرار الذی یاخذ عن قاصد للحفظ حاضر یقظان لکن بعارض غفلة فیکون فعله اتم من السارق الذی یاخذ عن قاصد للحفظ لکن انقطع حفظه بعارض نوم او غیبة ونقصان معنی السرقة فی النباش لانه یاخذ من المیت الذی لیس بحافظ لکفنه ولا هو اهل لذلک فیکون فعله انقص من السارق فاذا وقع الخفاء فی حق الطرار والنباش فنظرنا کما هو حکم الخفی فوجدنا فی الطرار الزیادة علی السرقة فاوجبنا علیه الحد بالدلالة کما ثبت حرمة الضرب والشتم بدلالة قوله تعالی ولا تقل لهما اف لاشتمالهما علی زیادة الاذی وفی النباش النقصان فوجد الشبهة فلم نوجب الحد وهو القطع لان الحد وتندرئ بالشبهات وحکمه النظر فیه لیعلم ان اختفائه

لمزیۃ او نقصان فیظہر المراد منہ وضد النص المشکل وھو ما لا ینال المراد منہ الا بالتامل بعد الطلب لدخولہ فی اشکالہ وحکمہ التامل بعد الطلب وضد المفسر المجمل وھو ما ازدحمت فیہ

لمزیۃ او نقصان فیظہر المراد منہ ای حکم الخفی النظر فیہ ای طلب معانی اللفظ ومحتملاتہ لیعلم ان اختفائہ فی بعض الافراد اما لزیادۃ المعنی فیہ علی الظاہر او لنقصانہ فیظہر المراد حینئذ فیحکم فی الاول دون الثانی وضد النص المشکل ماخوذ من اشکل علی کذا اذا دخل فی اشکالہ وامثالہ بحیث لا یعرف الا بدلیل یتمیز بہ وھو ما لا ینال المراد منہ الا بالتامل بعد الطلب وقولہ لدخولہ فی اشکالہ اشارۃ الی سبب الخفاء وزیادۃ خفائہ علی الاول لان من دخل فی الاشکال یکون اکثر الخفاء ھما لمن یدخل وایماء الی ماخذ الاشتقاق کما بینا والحاصل ان المشکل کلام ازداد خفاؤہ علی الخفی لحصول الخفاء فیہ لنفس الصیغۃ ومن مفہومہ الوضعی لدخولہ فی امثالہ لکونہ محتملا لمعان کل واحد یمکن ارادتہ ولذا یحتاج فیہ الی التامل بعد الطلب فھو کرجل اختلط بالناس بتغیر اللباس والھیئۃ والخفی کرجل اختفی بنوع حیلۃ من غیر تغیر اللباس والھیئۃ فاذا کان فی المشکل زیادۃ خفاء علی الخفی صار مقابلا للنص الذی فیہ زیادۃ ظہور علی الظاہر وحکمہ التامل فیہ بعد الطلب ای حکم المشکل ان یعتقد اولا ان ما ھو مراد اللہ تعالی بہ فھو حق ثم یطلب معانی الالفاظ ومحتملاتہا ثم یتامل ای ینظر فی القرائن التی بہا یتمیز المراد عن غیرہ الی ان یحصل المراد مثالہ قولہ تعالی نساؤکم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم فان معنی انی شئتم اشکل علی السامع لاستعمالہ بمعنی این کما فی قولہ تعالی انی لک ھذا او بمعنی کیف کما فی قولہ تعالی انی یکون لی ولد فاحتمل ان یکون المراد کلا منہما والاول یقتضی ان یجوز الوطی من ای مکان شاء الرجل من القبل والدبر فیحل اللواطۃ والثانی یقتضی عموم الاحوال بان یجوز الوطی قاعدا او قائما او مضطجعا فاذا نظرنا فی القرائن نعلم ان المراد بہ الثانی لان الدبر لیس محل الحرث بل محل الفرث ویؤیدہ قولہ تعالی فاتوھن من حیث امرکم اللہ اذ لو کان المراد عموم المواضع فای فائدۃ فی تقییدہ بقولہ من حیث امرکم اللہ فتامل ولا تکن مع الغاوین وضد المفسر المجمل ماخوذ من اجمل الامر ابہمہ وانما صار مقابلا للمفسر لان المفسر کما بلغ فی الظہور غایۃ لم یحتمل بعدھا الا النسخ کذلک المجمل بلغ فی الخفاء غایۃ لا یدرک المراد بالعقل بل من جانب المتکلم المجمل بالکسر فھو کرجل غریب اختفی فی جملۃ من الناس لا یوقف علیہ بغیر الاستفسار من الناس وھو ما ای کلام ازدحمت فیہ ای تدافعت حتی ید ……… من

المعانی فاشتبہ المراد بہ اشتباھا لا یدرک الا ببیان من جھۃ المجمل

للمعانی خبرہ المعانی المراد بالمعنی ھذا مفھوم اللفظ لا ما یقابل الجوھر والجمع باعتبار ما فوق الواحد لیدخل فی الحد المشترک بین المعنیین اذا انسد باب الترجیح فانہ فہم ما اورد الشارح المحقق فھذا جنس یشمل المشترک والخفی والمشکل وقولہ فاشتبہ المراد بہ ای بسبب الازدحام اشتباھا زیادۃ ایضاح ببیان سبب الاشتباہ وقولہ لا یدرک المراد الا ببیان من جھۃ المجمل بالکسر فصل خرج بہ الخفی والمشترک والمشکل لان المراد بہ قد یدرک من النظر والطلب لا یحتاج الی بیان المتکلم فالبیان ان کان شافیا قطعیا کبیان الصلوۃ والزکوۃ صار المجمل مفسرا وان کان ظنیا کبیان مقدار المسح بحدیث المغیرۃ صار ماؤلا وان لم یکن البیان شافیا یصیر مشکلا ویخرج عن خیر الاجمال الی الاشکال فیصیر حکمہ حکم المشکل من وجوب الطلب والتامل کبیان الربوا بالحدیث الوارد فی الاشیاء الستۃ فان الربوا لکونہ اسم جنس محلی باللام یستغرق جمیع انواعہ والنبی علیہ السلام لم یبین الا فی الاشیاء الستۃ من غیر حصر علیھا ولذا انعقد الاجماع علی ان الربوا غیر مقتصر علیھا فبقی الحکم فیما وراءھا غیر معلوم ولذا قال عمر خرج النبی علیہ السلام ولم یبین لنا ابواب الربوا رواہ ابن ماجۃ الا انہ یحتمل ان یتوقف علیہ بالنظر فیما بینہ علیہ السلام کما وقف المجتھدون بالقیاس علی الاشیاء الستۃ بتعیین العلۃ المشترکۃ فصار الربوا فی الاشیاء الستۃ ماؤلا وفی غیرھا مشکلا ولیعلم ان المجمل علی ثلثۃ انواع النوع الاول ما حصل الاجمال فیہ لتزاحم المعانی المتساویۃ الاقدام کالمشترک اذا انسد باب الترجیح و النوع الثانی ما حصل فیہ الاجمال عن غرابۃ اللفظ من غیر اشتراک فیہ کالھلوع المذکور فی قولہ تعالی ان الانسان خلق ھلوعا فبینہ اللہ سبحانہ بما بعدہ اذا مسہ الشر جزوعا واذا مسہ الخیر منوعا والنوع الثالث ما حصل الاجمال فیہ من انتقال المتکلم عن معناہ الظاھر الی ما ھو غیر معلوم کالصلوۃ والزکوۃ والربوا واذا عرفت ھذا فاعلم ان قول المصنف فی حد المجمل ما ازدحمت فیہ المعانی لا یشمل الا النوع الاول کان ازدحام المعانی انما ھو فیہ فقط فقد تکلف الشراح فی توجیھہ فقیل المراد بازدحام المعانی اعم من ان یکون باعتبار الوضع کما فی المشترک او باعتبار غرابۃ اللفظ او بھام المتکلم فان فی القسمین الاخرین ازدحام المعانی وان لم یکن حقیقۃ ولکنہ یوجد تقدیرا بانا اذا لم یعلم السامع المراد منہ فینتقل ذھنہ مرۃ الی المعنی ومرۃ الی غیرہ فثبت الازدحام والاولی ان یقال ان قولہ ھذا زائد فی التحدید فالحد الصحیح ھو ما اشتبہ المراد بہ اشتباھا لا یدرک الا بالاستفسار

كآية الربوا وحكمه التوقف فيه على اعتقاد حقية المراد به الى ان ياتيه البيان وضد المحكم المتشابه وهو ما لا طريق لدركه اصلاً حتى سقط طلبه وحكمه التوقف فيه ابدا على اعتقاد حقية المراد به

فتامل وتشكر كآية الربوا فقد عرفت وجه اجمالها فتذكر وحكمه التوقف فيه على اعتقاد حقية المراد به الى ان ياتيه البيان يعنى حكم المجمل التوقف فيه فى حق العمل الى ان يلحقه البيان من جهة المتكلم مع اعتقاد ان ما هو المراد به حق وضد المحكم المتشابه فكما ان المحكم بلغ غاية الظهور فى القوة حيث امن عن النسخ كذلك المتشابه بلغ فى نهاية الخفاء حيث انقطع رجاء البيان عنه وهو ما لا طريق لدركه اصلاً لا بالعقل ولا بالنقل فى الدنيا والا فيطلع على المراد منه فى الآخرة حتى سقط طلبه اى طلب ما يدل على المراد منه فخرج الخفى والمشكل والمجمل فالمتشابه كرجل فقد عن الناس حتى انقطع اثره وانقضى جيرانه واقرانه وحكمه التوقف فيه ابدا اى فى حقنا لان النبى صلى الله عليه وسلم كان يعلم المتشابهات كما صرح به فخر الاسلام فى اصوله على اعتقاد حقية المراد به على سبيل الاجمال وان لم يعرف ما اراد الله به على سبيل التعين فانا نعلم يقينا انه صادر من حكيم فله معنى لطيف وليس بمهمل لان الحكيم لا يخاطبنا بالمهمل ف ذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة المتقدمين من اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعىؒ الى انه لا يعلم المراد منه الا الله وهو مختار القاضى الامام ابى زيد وفخر الاسلام وشمس العلماء وجماعة من المتاخرين فيجب عندهم الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله كما هو قراءة ابن مسعودؓ وابى وابن عباسؓ ويجب الابتداء بقوله تعالى والراسخون فى العلم وخبره يقولون وهو ثناء مبتدأ من الله بالتسليم والايمان بان الكل من الله وذهب اكثر المتاخرين وجمهور المعتزلة الى ان الراسخ ايضا يعلم تاويله وان الوقف على قوله تعالى والراسخون فى العلم لا على ما قبله فان قلت فما الفائدة فى انزالها على المذهب الاول قلت الابتلاء وهو انما يكون على خلاف المتمنى وترك الهوى فهوى العالم الاطلاع على كل شئ فابتلى بتركه وهوى الجاهل ترك التحصيل والخوض فابتلى به فان قلت انتم فى بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع والمتشابه لما كان غير معلوم المعنى فكيف يعرف به الحكم قلت كلا بل يعرف به حكم شرعى وهو وجوب الاعتقاد بان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والاستواء مثلا وان لم نعرف ما اريد منها وقد ضل بعض الناس حيث ذهب الى ان له تعالى يدا ووجها وهو قاعد على سريره كما هو شان المجسمات ولم ينظر الى آيات التنزيه من ليس كمثله شئ وافمن يخلق كمن لا يخلق ولذا سد المتاخرون هذا الباب وتاولوا المتشابهات ف ثم المتشابه على نوعين نوع لا يعلم

والقسم الثالث فی وجوہ استعمال ذلک النظم وجریانہ فی باب البیان وھی اربعۃ الحقیقۃ والمجاز والصریح والکنایۃ فالحقیقۃ اسم لکل لفظ ارید بہ ما وضع لہ

معناہ اصلاً کالمقطعات فی اوائل السور مثل الم وحم ونوع یعلم معناہ لغۃ لکن لا یعلم ما ھو المراد منہ لان ظاہرہ یخالف المحکم کقولہ تعالی وجہ اللہ وید اللہ والرحمن علی العرش استوی ولما فرغ عن التقسیم الثانی شرع فی التقسیم الثالث فقال والقسم الثالث فی وجوہ استعمال ذلک النظم ای التقسیم الثالث من التقسیمات الاربعۃ ھو تقسیم اللفظ فی طرق استعمال ذلک النظم المذکور سابقاً فی معناہ یعنی ھذا التقسیم باعتبار استعمال ذلک النظم من انہ مستعمل فی معناہ الموضوع لہ او فی غیرہ او استعمل حیث یظہر منہ المعنی وینکشف او بحیث یستتر فعلی ھذا لا حاجۃ الی ما ذکرہ المص بعدہ ولکن لما توھم بعضھم ان ھذا التقسیم یحصل منہ القسمان فقط وھما الحقیقۃ والمجاز واما الصریح والکنایۃ فقسم منھما وذلک لانہ لو نقسم الی اربعۃ اقسام لا یحصل التباین بین الاقسام ولا بد منہ زاد قولہ وجریانہ ای النظم فی باب البیان ای بیان المعنی من حیث انہ بطریق الانکشاف فیکون صریحا او من حیث الاستتار فیکون کنایۃ اشارۃ الی ان ھذا التقسیم ینقسم الی اربعۃ اقسام فالحقیقۃ والمجاز راجعان الی الاستعمال والصریح والکنایۃ الی الجریان وھذا التباین یکفی وان کان اعتباریا ویمکن ایضا ان یقال ان اللفظ لما کان بسبب استعمال المتکلم لا بالوضع یتصف بکونہ حقیقۃ او مجازا او صریحا او کنایۃ اشار الی المتکلم بقولہ فی استعمال ذلک النظم والی اللفظ واتصافہ بالحقیقۃ والمجاز بقولہ وجریانہ فی باب البیان وھی اربعۃ الحقیقۃ والمجاز والصریح والکنایۃ لان اللفظ ان استعمل فی معناہ الموضوع لہ فھو الحقیقۃ او فی غیرہ فھو المجاز ثم کل منھما ان استعمل بانکشاف معناہ فھو الصریح والا فھو الکنایۃ فالحقیقۃ فعیلۃ من حق یحق بمعنی ثبت فعیلۃ ثابت وموصوفھا اللفظ والتاء للنقل من الوصفیۃ الی الاسمیۃ کما فی الذبیحۃ فالوجہ ان اللفظ اذا کان مستعملا فی معناہ الموضوع لہ فھو ثابت فی موضعہ وفی لفظ الحقیقۃ اقوال اخر ترکناھا خوفا للتطویل فمن شاء فلیرجع الی شرح البدیع اسم لکل لفظ ارید بہ ما وضع لہ فاللفظ جنس یشمل المھمل والمجاز وقولہ ارید بہ الخ فصل یخرج بہ غیرہ ومعنی وضع اللفظ تعیینہ للمعنی بحیث یدل علیہ بلا قرینۃ بعد العلم بالوضع فالواضع ان کان واضع اللغۃ فوضع لغوی وان کان صاحب الشرع فوضع شرعی والا فان کان الوضع من قوم مخصوص کاھل الصناعات

والمجاز اسم لكل لفظ اريد به غيرما وضع له لاتصال بينهما

من العلماء وغيرهم لوضع عرفى خاص ويسمى اصطلاحا والا فوضع عرفى عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام وقوله اسم لكل لفظ اشارة الى ان الحقيقة وكذا المجاز من عوارض الالفاظ لا المعانى وانما يوصف بهما المعانى مجازا فالمعتبر فى الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بوضع من الاوضاع المذكورة وفى المجاز عدم ذلك فان كان اللفظ موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهو حقيقة على الاطلاق والا فهو حقيقة مقيدة بالجهة التى كان الوضع بها وان كان مجازا بجهة اخرى كلفظ الصلوٰة فانه حقيقة فى الدعاء لغة ومجاز شرعا فنعلم ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد مجاز وحقيقة معا لكن من جهتين كما عرفت فى لفظ الصلوٰة بل يمكن ان يكون حقيقة ومجازا معا بجهة واحدة لكن باعتبارين كلفظ الدابة فى الفرس من حيث انه من افراد ذات قوائم الاربعة مجاز لغة ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة فاذا عرفت هذا فاعلم انه لابد فى التعريف من قيد الحيثية بان يقال الحقيقة لفظ فاستعمل فيما وضع له من حيث انه موضوع له لكيلا ينتقض التعريف جمعا ومنعا كما عرفت فى الصلوٰة والدابة فان الصلوٰة اذا كانت مستعملة فى الدعاء مع انه حقيقة لغة يصدق عليه انه غير مستعمل فيما وضع له من جهة الشرع فيكون مجازا واذا كان مجازا يصدق انه حقيقة والمجاز[1] مفعل بمعنى الفاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدى لان اللفظ اذا استعمل فى غيرما وضع له فقد عبر وتعدى من موضعه

اسم لكل لفظ اريد به غيرما وضع له لاتصال بينهما يعنى المجاز لفظا ستعمل فى غيرما وضع له لعلاقة بينهما كلفظ الاسد اذ يراد به الرجل الشجاع فانه مجاز استعمل فى غيرما وضع له وهو الرجل الشجاع لعلاقة الشجاعة بين الاسد والرجل الشجاع واحترز به عن الغلط كاستعمال لفظ الارض فى السماء فانه استعمل فى غيرما وضع له لا لعلاقة وكذا عن الهزل فانه وان اريد به غيرما وضع له لكن لا لاتصال وعلاقة وكذا احترز به عن المرتجل لانه يستعمل فى المعنى الثانى بلا علاقة فالمرتجل من اقسام الحقيقة لانه يستعمل فى المعنى الثانى الذى وضع له بسبب وضع جديد وانما جعل من قسم المستعمل فى غيرما وضع له نظرا الى الوضع الاول واما المنقول فيه فحقيقة من جهة ومجاز من جهة كالصلوٰة حقيقة فى الدعاء ومجاز فى الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وما ذكرنا ذلك من اقسام الوضع واعتبار الحيثية فى الحقيقة فهو موجود ههنا فتذكره فان قلت التعريف غير جامع مع لخروج المجاز بالزيادة فانه لا يراد منه شئ كالكاف فى قوله تعالى ليس كمثله شئ قلت انه داخل

[1] اى مصدر والمصدر قد يكون بمعنى الفاعل او الظرف ۱۲ منه

معنی کما فی تسمیة الشجاع اسدا والبلید حمارا وذاتا کما فی تسمیة المطر سماء والاتصال سببا من هذا القبیل

فی الحد فانه یصدق علیه ایضا انما استعمل فی غیر ما وضع له لان ما وضع له هو التشبیه لا التاکید والزیادة لکن اقول وفیه نظر لان هذا القدر غیر کاف للمجاز ما لم یکن العلاقة وهنا لیس العلاقة نتفکر ثم اعلم ان اللفظ لا یستعمل فی غیر ما وضع له بغیر علاقة والقوم حصروا العلاقات فی خمس وعشرین بالاستقراء مثل السببیة والمسببیة والحال والمحل واللازم والملزوم وغیر ذلک وحصر صاحب المنهاج فی اثنی عشر وصاحب التوضیح فی التسع وصاحب مختصر الاصول فی الخمس وصاحب البدیع فی الاربع والمصنف فی الاثنتین المعنی والصورة وهذا الضبط مما ذکره والان الاتصال بین الشیئین لا یخلو من ان یکون بالصورة او بالمعنی لا یتصور الثالث کما قال معنی تمیز من الاتصال فالاتصال المعنوی ان یکون بین المعنی الحقیقی کالحیوان المفترس للاسد والمجازی کالرجل الشجاع اشتراک فی وصف خاص مشهور فی العرف کالشجاعة کما فی تسمیة الشجاع اسدا الوصف الشجاعة والبلید حمارا الوصف الحمق والمجاز بهذه العلاقة یسمی استعارة عند علماء البیان او ذاتا ای صورة عطف علی قوله معنی والمراد بالاتصال الصوری ان تکون صورة المعنی المجازی متصلا بصورة المعنی الحقیقی بنوع مجاورة کما فی تسمیة المطر سماء فان صورة المطر متصلة بصورة السماء ای السحاب وذلک لان السماء اسم للسحاب ولکل ما علاک واظلک والمطر انما ینزل من السحاب فوجد بینهما الاتصال الصوری ای المجاورة لا المعنوی اذ لا مناسبة بینهما بوجه والمجاز بهذه العلاقة یسمی مجازا مرسلا عندهم ثم اراد ان یبین ان المجاز بالاتصال المعنوی والصوری موجود فی الالفاظ الشرعیة ایضا کما هو موجود فی الالفاظ اللغویة ولکن لما کان القسم الثانی یبتنی علیه المسائل الخلافیة من استعارة الفاظ الطلاق للعتق کما ستعرف اعرض عن القسم الاول وذکر القسم الثانی فقال والاتصال سببا من هذا القبیل ای الاتصال باعتبار السببیة بان یکون الاول سببا للثانی او مسببا عنه او علة الثانی او معلولا له من قبیل الاتصال الصوری لان العلة والحکم وکذا السبب والمسبب یتصل احدهما بالآخر صورة فقط اذ لا مناسبة بینهما معنی بوجه لیکون من قبیل الاتصال المعنوی قوله سببا منصوب علی التمییز من الاتصال والمراد بالسبب معناه اللغوی هو ما یتصل به الی الشیء ویفضی الیه فیتناول العلة ایضا لوجود معنی الافضاء کما یتناول السبب المصطلح فاندفع ما ورد انه لا یتناول العلة فکیف قسم الی النوعین والحاصل ان الاتصال السببی الذی یوجد بین الالفاظ الشرعیة من

وهو نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان العلة لم تشرع الا لحكمها والحكم لا يثبت الا بعلة فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الاخر يعتق هذا النصف الاخر ولو قال ان ملكت لا يعتق ما لم يجتمع الكل فى ملكه

من قبيل الاتصال الصورى الذى يوجد كثيرا ما فى الالفاظ اللغوية فثبت ان الاتصال الصورى يوجد فى الالفاظ الشرعية ايضا وهو اى الاتصال السببى نوعان ولما كان علاقة التعليل اقوى من السببية قدمها فقال احدهما اتصال الحكم اى الاثر المترتب بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين وذلك لان كل واحد منهما لا ينفك عن الاخر لان العلة لم تشرع الا لحكمها والحكم لا يثبت الا بعلة فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة بان يذكر احدهما ويراد به الاخر مجازا والمراد بالاستعارة عند ارباب الاصول المجاز سواء كان بعلاقة التشبيه اولا فاندفع ما قيل ان هذا النوع من جنس الاتصال السببى الذى من قبيل الاتصال الصورى ولا يتحقق الاستعارة الا بالاتصال المعنوى ولهذا اى لاجل جواز الاستعارة من الجانبين قلنا فيمن قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد باعه ثم اشترى النصف الاخر يعتق هذا النصف الاخر لوجود الشرط بتمامه وهو الشراء الصحيح وان وجد تفريقا فانه لا يشترط فى الشراء ان يجتمع الكل فى الملك فانه يقال نعم فانه مشترى العبد فالحاصل وجد الشرط بتمامه عند اشتراء النصف الاخير ولا فى ملكه حينئذ الا النصف فيعتق هذا النصف وهذا على راى ابى حنيفة لتجزى الاعتاق واما عندهما فيعتق الكل ثم يجب السعاية فى نصف اداء الضمان كذا قال صاحب الكشف والمسئلة على اربعة اوجه احدها هذا والثانى ما بينه بقوله ولو قال ان ملكت عبدا فهو حر اى اتى بلفظ ملكت مقام اشتريت والمسئلة بحالها لا يعتق فى الاستحسان ما لم يجتمع الكل فى ملكه لان الملك مطلق والمطلق قد يتقيد بدلالة العادة فيكون المراد بصفة الاجتماع اذ لا يقال عرفا لمن ملك شيئا ثم باعه ثم ملك شيئا آخر انه مالك الكل نعم يقال انه مشترى الكل فالحاصل لم يوجد الشرط بتمامه وهو الملك بصفة الاجتماع فلا يعتق والثالث والرابع ان يقول مشيرا الى العبد المعين ان اشتريت هذا العبد فهو حر وان ملكت هذا العبد فهو حر اى لا يقول منكرا كما فى الصورتين الاوليين بل مشيرا الى المعين والمسئلة بحالها فيعتق النصف فى الفصلين لان التفريق والاجتماع وصف والاوصاف لا يعتبر فى الحاضر المعين بخلاف الغائب كما برهن عليه فى موضعه فلما

جمیعاً

فان عنی باحدھما الآخر تعمل نیتہ فی الموضعین لکن فیما فیہ تخفیف علیہ لا یصدق فی القضاء و یصدق دیانۃ والثانی اتصال الفرع بما ھو سبب محض

فلما فرغ من تمہید المسئلۃ فرع علیہ ما ھو المقصود من البیان من جواز الاستعارۃ من الطرفین فقال فان عنی باحدھما الآخر بان یقول اردت بقولی ان اشتریت ان ملکت حتی یشترط الاجتماع ولا یعتق النصف الآخر او عکس بان قال اردت بقولی ان ملکت ان اشتریت حتی لا یشترط الاجتماع ویعتق النصف الآخر تعمل نیتہ فی الموضعین وتصدق دیانۃ لصحۃ الاستعارۃ من الطرفین لکن فیما فیہ تخفیف علیہ وھو فیما اذا نوی الملک بالشراء وجہ التخفیف انہ یحتاج حینئذ الی وصف الاجتماع ولا یعتق النصف ایضا علیہ ففیہ لہ منفعۃ صریحۃ ففی ھذہ الصورۃ لا یصدق فی القضاء لتہمۃ الکذب لا لان الاستعارۃ غیر صحیحۃ ویصدق دیانۃ ای فیما بینہ وبین اللہ حتی اذا استفتی فقیہا یفتیہ بما نوی لجواز الاستعارۃ وان لم یصدقہ القاضی للتہمۃ کما لو سأل عالما لفلان علی ماتہ درہم وقد قضیتہ ھل برئت من دینہ فھو یفتی بالابراء اما القاضی فلا یحکم بالابراء ما لم یقم بینۃ علی الایفاء ف اعترض ان فی ارادۃ الشراء بالملک ایضا تخفیف علیہ لان الملک یحصل بالشراء والھبۃ والوصیۃ والشراء یختص بسبب معین منھا فینبغی ان لا یصدق قضاء فیہ ایضا واورد لو جاز الاستعارۃ بین العلۃ والمعلول من الطرفین لانعقد النکاح بالاحلال والاباحۃ لکون النکاح علۃ لھما واجیب بانا لا نسلم انہ موضوع لحل الانتفاع واباحتہ فقط بل ھو علۃ لملک المتعۃ والانتفاع اورد لو کان علۃ لملک منافع البضع لانعقد بالاجارۃ والاعارۃ للاتصال المعنوی بینھما اجیب بان الاستعارۃ مبنیۃ علی الانتقال من الملزوم الی اللازم والاجارۃ والاعارۃ لا تستلزمان ملک الانتفاع بالبضع ثم اعترض بانہ لا اتصال بین ان ملکت وان اشتریت لان مطلق الملک اعم من الملک الحاصل بالشراء فلا یکون معلولا للشراء ولا الشراء علۃ لہ اجیب بان الشراء علۃ لملک خاص وھو مستلزم للعام فصحت الاستعارۃ کذا فی بعض الشروح والنوع الثانی من الاتصال السببی اتصال الفرع ای المسبب المراد بہ الحکم بما ھو سبب محض السبب ما یکون مفضیا الی الحکم ولا یضاف الیہ وجوب الحکم ولا وجودہ والسبب المحض ما یکون کذا ولا یوجد فیہ ذائبۃ العلیۃ ویسمی سببا حقیقیا ولما کان من شرط المحض ان لا یضاف الیہ العلۃ المتخللۃ بینہ وبین الحکم کما لا یضاف الیہ الحکم وکان

لیس بعلة وضعت له کاتصال زوال ملک المتعة بالفاظ العتق تبعا لزوال ملک الرقبة وانه یوجب استعارة الاصل للفرع بالاصل فی حق الاصل فی حکم العدم لاستغنائه عن الفرع

فی التنظیر یضاف العلة وهی زوال ملک الرقبة الی السبب وهو قوله انت حرة اشارة الی ان المراد به لا یضاف الیه الحکم دون العلة وفسر بقوله لیس بعلة وضعت له یعنی المراد بالسبب المحض ان لا یکون علة موضوعة للفرع ای الحکم بان یضاف ذلک الحکم الیه لا ان یکون العلة ایضا مضافة الیه فان هذا لیس بشرط هنا کاتصال زوال ملک المتعة بالفاظ العتق فانه اذا قال لامته انت حرة او حررتک او اعتقتک یزول بتلک الالفاظ ملک المتعة حتی لا یحل له الوطی بغیر النکاح تبعا لزوال ملک الرقبة فانه یزول اولا بهذه الالفاظ ملک الرقبة وبواسطة زواله یزول ملک المتعة فالزوال لعلة ملک المتعة انما هی زوال ملک الرقبة واما هذه الالفاظ فانما هی سبب محض لزوال ملک المتعة لکونها مفضیة الیه ولم توضع فی الشرع له بل وضعت لزوال ملک الرقبة وانه ای هذا النوع من الاتصال السببی یوجب یجوز استعارة الاصل للفرع والسبب للحکم فیصح ان یقول لامرأته انت حرة ویرید به انت طالق فیقع الطلاق لان قوله انت حرة سبب واصل کما مر والطلاق فرع وحکم فجاز ان یذکر السبب ویرید المسبب لان المسبب محتاج الی السبب من حیث الثبوت وقوله السبب للحکم تفسیر لقوله الاصل للفرع لیعلم ان المراد من الاصل والسبب ومن الحکم والفرع امر واحد کما قیل دون عکسه فلا یصح ان یقول لامته انت طالق ویرید به انت حرة فلا تعتق فلا یجوز ان یذکر المسبب ویرید به السبب لان اتصال الفرع ای المسبب بالاصل ای السبب فی حق ارادة الاصل به فی حکم العدم لاستغنائه ای السبب عن الفرع ای المسبب والحاصل ان اتصال المسبب بالسبب معدوم فی ان یراد به السبب لان السبب غنی عن المسبب واما فی حق ارادة المسبب بالسبب فالاتصال قائم الا تری ان قوله انت حرة وامثاله لم یشرع الا لاجل زوال ملک الرقبة وزوال ملک المتعة انما هو امر اتفاقی فلا یجوز ان یذکر المسبب ویرید به السبب الا اذا کان المسبب مختصا بالسبب کما فی قوله تعالی اخبارا انی ارانی اعصر خمرا فانه استعیرت الخمر للعنب لانها مختصة به باعتبار ان الخمر هو ماء العنب ولا یوجد العنب بغیر مائه فصار العنب متصلا بها ومفتقرا الیها هذا عندنا وقال الشافعی رح یصح عکس هذه الاستعارة ایضا ای استعارة المسبب للسبب فیجوز ان یستعار الطلاق للعتاق کما جاز عکسه وبنی الشافعی رح

وهو نظیر الجملۃ الناقصۃ اذا عطفت علی الکاملۃ توقف اول الکلام علی اٰخرہ لصحتہ وافتقارہ الیہ فاما الاول فتام فی نفسہ لاستغنائہ عنہ

صحۃ هذہ الاستعارۃ علی الاتصال المعنوی بینهما وهو اشتراکهما فی معنی شرعی وهو الاسقاط لان فی الاعتاق اسقاط ملک الرقبۃ وفی الطلاق اسقاط ملک المتعۃ ولان کلامنهما یبنی علی السرایۃ فکما ان من طلق امرأتہ نصفها او نصف تطلیقۃ یسری طلاقہ الی الکل کذلک العتق یسری الی الکل حتی من اعتق نصف عبدہ یسری الی الکل فوجد الاتصال المعنوی ونحن نقول کما انہ لیس بینهما الاتصال الصوری لانہ فی الشرعیات بالسببیۃ وقد مران العکس غیر جائز کذلک لیس بینهما الاتصال المعنوی لان فی الطلاق ازالۃ ملک الیمین وفی العتاق اثبات القوۃ فاین بینهما الاشتراک فی وصف خاص مشهور کما یوجد بین الاسد والرجل الشجاع وقد یورد علی اصل القاعدۃ بانہ لااتصال هنا ایضا لان زوال ملک المتعۃ انما یثبت ضمنا فی زوال ملک الرقبۃ فی الامۃ لافی الحرۃ فکیف یستعار العتاق للطلاق الذی فیہ زوال ملک المتعۃ صراحۃ فی المنکوحۃ اجیب بان ازالۃ ملک الرقبۃ مستلزمۃ لزوال حقیقۃ ملک المتعۃ وهی حقیقۃ واحدۃ نوعیۃ لاتختلف بالذات فی ملک النکاح والیمین نعم تختلف بالاعتبار وهو کونہ مقصودا فی النکاح وغیر مقصود فی الیمین وهذا لایقدح فی جواز الاستعارۃ وهو ای الاتصال بین السبب والمسبب الذی یثبت من جانب واحد فقط نظیر اتصال الجملۃ الناقصۃ بالجملۃ الکاملۃ اذا عطفت الجملۃ الناقصۃ علی الجملۃ الکاملۃ کما فی قولہ هند طالق وزینب فقولہ هند طالق جملۃ کاملۃ لوجود الطرفین وقولہ زینب جملۃ ناقصۃ لافتقارها الی الخبر اذ لوانفردت لاتفید شیئا وانما افادت بواو العطف فلهذا توقف اول الکلام ای الجملۃ الکاملۃ علی اٰخرہ ای علی اٰخر الکلام یعنی بها الجملۃ الناقصۃ وهذا التوقف لیس لاجل انہ غیر تام بل لصحتہ ای اٰخر الکلام وافتقارہ الیہ فیشترک اٰخر الکلام وهو قولہ وزینب فی الخبر ویصیر مفیدا اذ لولم یتوقف الاول ولم ینتظر الی ما یقول المتکلم بعدہ حتی صار قولہ هند طالق کلاما منفصلا عن قولہ وزینب لصار اٰخر الکلام غیر مفید وغیر صحیح فیتوقف اول الکلام علی ما بعدہ لاجل انتظار ان المتکلم ما یقول بعدہ ایغیرہ ام یوکدہ ام یفید خبرا اٰخر بالعطف حتی لو قال بعد الکلام الاول (وهو هند طالق) وطالق وطالق یقع الطلقات الثلث ان کانت مدخولا بها فانتوقف اول الکلام علی اٰخرہ لما کان لاجل صحۃ الاٰخر لالانہ غیر تام فی نفسہ عند فی حقہ معدوما والیہ یشیر بقولہ فاما الاول فتام فی نفسہ لاستغنائہ عنہ ای عن اٰخر الکلام بدلیل لو قال لغیر المدخول بها

وحكم المجاز وجود ما اريد به خاصا كان او عاما كما هو حكم الحقيقة ولهذا جعلنا لفظ الصاع فی حديث ابن عمرؓ لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله ويجاوره وابى الشافعی ذلك وقال لا عموم للمجاز لانه ضروری يصار اليه توسعة للكلام

بعد الكلام الاول وطالق وطالق لا تقع الثانية والثالثة لان الجملة الاولى وهى قوله وهند طالق لما لم تتوقف فی نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بآخر الكلام وقد بانت بالاولى فيلغو ما بعدها فالحاصل ان التوقف فی حق اول الكلام معدوم بوجه عرفت وفی حق آخره ثابت لتوقفه عليه فی حد ذاته فثبت التوقف من احد الجانبين كالاتصال من جانب واحد فصار احدهما نظير الآخر ولما كان حكم الحقيقة هو ثبوت ما وضع له اللفظ خاصا كان ذلك او عاما متفقا عليه عند ارباب الاصول وكان فی حكم المجاز خلاف لبعض اصحاب الشافعی بين حكم المجاز صراحة واشار الى حكم الحقيقة فی ضمنه كما فعل ذلك فی العام والخاص روما للاختصار فقال وحكم المجاز وجود ثبوت ما اريد به من المعنى خاصا كان المجاز او عاما بان يكون اللفظ الذی استعمل فی غير ما وضع له بعلاقة خاصا كالاسد او عاما كالصاع يعنى ان كان اللفظ عاما كان المجاز عاما وان كان خاصا كان خاصا وليس المراد بعموم المجاز ان يعم جميع انواع العلاقات فی لفظ واحد بان يذكر اللفظ ويراد به حاله ومحله وما كان عليه وما يؤول اليه وقس عليها البواقی بل ان يعم جميع افراد نوع واحد من انواع العلاقات كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه طعاما كان او غيره كما هو حكم الحقيقة بانه يراد من اللفظ المستعمل فی ما وضع له جميع ما يتناوله عاما كان اللفظ او خاصا ولهذا ای لجريان العموم فی المجاز مثل الحقيقة جعلنا لفظ الصاع الوارد فی حديث ابن عمرؓ لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما يعنى لاجل ان العموم يجری فی المجاز جعلنا لفظ الصاع الوارد فی هذا الحديث عاما فيما يحله ويجاوره وذلك لان المراد من لفظ الصاع هنا ليس معناه الحقيقی بالاجماع اذ لا خلاف لاحد فی جواز بيع نفس الصاع الذی يكون من الخشب بالصاعين فعلم ان المراد به معناه المجازی وهو ما يحل فيه فصار المعنى لا تبيعوا ما يسعه الصاع بما يسعه الصاعان ولفظ الصاع محلى بلام الاستغراق فيتناول جميع ما يحله من المطعوم وغيره فدل بعمومه على ان الربوا كما يجری فی المطعوم مثل الحنطة يجری فی غير المطعوم كالجص والنورة وابى الشافعیؒ ذلك ای العموم فالمراد بما يحل فی الصاع الطعام وقال مستدلا لا عموم للمجاز لانه ضروری لان الاصل فی الكلام ان لا يستعمل فی غير ما وضع له لانه يؤدی الى الابهام والاختلال الا انه يصار اليه توسعة للكلام فالحاصل ان المجاز ضروری والضروری يثبت

وهذا باطل لان المجاز موجود فی کتاب الله والله تعالی یتعالی عن العجز والضرورات ومن حکم الحقیقة والمجاز استحالة اجتماعهما مرادین بلفظ واحد

بقدر الضرورة تدفع بارادة الطعام فاية ضرورة الى ان يراد به العموم وهذا اى قول الشافعى بان المجاز ضرورى باطل لان المجاز موجود فى كتاب الله الذى هو فى اعلى رتب الفصاحة و البلاغة وهو كلام الله تعالى فلزم ان الله تعالى انما استعمل المجاز فى كتابه لعجز او ضرورة انه لم يوجد لفظا اخر حقيقيا فيه والله تعالى يتعالى عن العجز والضرورات هذا على تقدير ان يراد بالضرورة ضرورة المتكلم فلا غبار عليه واما اذا يراد الضرورة بالنظر الى المخاطب وقرر الكلام هكذا ان المجاز انما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة وهذه الضرورة تدفع بحمله على معنى والعموم امر زائد فلا يصار اليه فح لا يستقيم جواب المتن فالجواب ان العموم معنى حقيقى لانه ثابت بدليله فان اللفظ لا يدل على العموم الا بكونه محلى باللام مثلا وهو موضوع بعموم مدلوله فهو بهذا الاعتبار حقيقة وان كان باعتبار انه اريد به غير ما وضع له مجازا واعلم انه اعترض صاحب التلويح وقال لا خلاف فيه لاحد من اصحاب الشافعى ولم نجده فى كتبهم ف والحديث الذى اورده المص اخرجه الزيلعى وقد وردت بمعناه احاديث صحيحة منها ما اخرج مسلم عن ابى سعيد الخدرى رض قال كنا نرزق تمر الجمع[1] فكنا نبيع الصاعين بالصاع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا تبيعوا صاعى تمر بصاع ولا صاعى حنطة بصاع ولا درهما بدرهمين ومن حكم الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد اختلف اهل الاصول فى صحة الجمع بين الحقيقة و المجاز من لفظ واحد فى الارادة حال كونهما مقصودين بالحكم بالذات فى وقت واحد بان يطلق اللفظ ويراد المعنى المجازى والحقيقى فى وقت واحد بحيث يتعلق بكل واحد منهما الحكم بالذات كما تقول لا تقتل الاسد وتريد بها الاسد والرجل الشجاع معا فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب واهل التحقيق من اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين الى امتناعه لغة وذهب الشافعى وعامة اصحابه والجبائى وعبد الجبار من المعتزلة الى انه يصح ان لم يمتنع الجمع بينهما كما فى قوله تعالى او لمستم النساء فانه يراد منه المس باليد والجماع واما لو امتنع كالامر مثل افعل فانه حقيقة فى الوجوب ومجاز فى التهديد فلا يصح الجمع بينهما لانه لا يلزم كون الشئ مامورا به مثابا على فعله ومهددا عليه معاقبا على فعله كما فى قوله تعالى اعملوا ما شئتم ولا نزاع فى جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ اياهما او بحسب التناول الظاهرى بشبهة من

[1] وهو الجمع الدقل نيف من تمر ١٢ منه

كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية فى زمان واحد ولهذا قال محمد فى الجامع لو ان عربيا لا ولاء عليه اوصى بثلث ماله لمواليه وله معتق واحد فاستحق النصف

غير ارادة كما سياتى وكذلك لا نزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى تكون الحقيقة من افراده على سبيل عموم المجاز لان المراد هنا المعنى المجازى فقط واما الحقيقى فيفهم تبعا واليهما اشار بقوله مرادين ولا نزاع فى جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظين واليه اشار بقوله بلفظ واحد استدل المص على عدم جواز الجمع بقوله كما استحال ان يكون الثوب الواحد بكماله على اللابس ملكا وعارية فى زمان واحد المراد منه التشبيه من حيث الاستحالة فكما ان استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة على سبيل العارية والملك جميعا محال سواء كان بنسبة شخص او شخصين كذلك استعمال اللفظ الواحد فى حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا ممتنع سواء كان بنسبة معنى او معنيين فاللفظ بمنزلة اللباس والمعنى بمنزلة الشخص والحقيقة كالثوب المملوك والمجاز كالثوب المستعار وهذا نظير الاستحالة لا مناط فللمناقشة فيه غير مفيد وهذا الاستدلال على رأى المص من انه ذهب الى استحالة الاجتماع عقلا و ذهب اكثر المحققين الى ان استحالة لغة كما اشرنا اليه سابقا ولهذا اى لاجل استحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز قال محمد فى الجامع الكبير لو ان عربيا لا ولاء عليه تاكيد لان ولاء العتاقة لا يثبت على العربى ولا ولاء الموالات اما الاول فلان من شرطها الرق والعرب لا تسترق اذ الحكم فيهم اما الاسلام او السيف لغلظة كفرهم كما فى المرتد فلا يثبت عليه ولاء العتاقة واما الثانى فلان من شرطه كون المولى الاسفل من غير العرب اذ الحاجة اليه للانتصار والعرب انتصارهم بالقبائل ويمكن ان يقال انما كان يثبت الولاء على العرب بطريق الندرة بان يتزوج العربى امة الغير فتلد منه ولدا فيعتقه مولاه فيكون هو عربيا عليه ولاء فقيد بقوله هذا وقيل احترازا عن اهل الكتاب من العرب فان استرقاقهم جائز فيثبت عليهم الولاء اوصى بثلث ماله لمواليه اى لمن اعتقهم واذ من هو عربى ولا ولاء عليه لا يكون له المولى المعتق بالكسر وهذا هو المقصود من تقييد بالعربى وعدم الولاء عليه لا اشتراك فى لفظ المولى فلا محالة يتعين المعتق بالفتح فتصح وصيته اما لو لم يكن هو عربيا وكان الولاء عليه وقال وصيت لموالى بثلث ماله لبطلت الوصية ان لم يبين فى حيوته وذلك لان المولى يطلق على المعتق بالفتح والكسر بالاشتراك فلا يمكن القول بعمومه ولا يمكن التعيين فبقى الموصى له مجهولا واما على هذه الصورة المفروضة فى المتن فلا اشتراك لان احتمال المعتق بالكسر حينئذ منتف وله معتق واحد فاستحق النصف نهاية لانه لو كان له معتقان او اكثر كان جميع الثلث لهما ولا يرد الى الورثة لان الاثنين فى الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا

كان الباقي مردودا الى الورثة ولا يكون لموالي مولاه لان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ فبطل المجاز وانما عمهم الامان فيما اذا استأمنوا على ابنائهم ومواليهم لان اسم الابناء والموالي ظاهرا يتناول الفروع لكن بطل العمل به لتقدم الحقيقة بقي بمجرد الاسم شبهة في حقن الدم وصار كالاشارة اذا دعا بها الكافر

للوصية بالميراث وفي الميراث للاثنين حكم الجماعة كان جواب لو النصف الباقي مردودا الى الورثة لانه اوصى لجماعة للموالي واقلها اثنان فيكون لكل واحد نصفه لوصية واذا كان المولى واحدا استحق النصف والباقي ميراث ولا يكون لموالي مولاه لان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ والمعنى الحقيقي للفظ المولى هو للمعتق وان كان واحدا ولما موالي الموالي فمعنى مجازي له اذا تعين المعنى الحقيقي فلو اريد المعنى المجازي ايضا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا باطل فبطل المجاز لهذا والحاصل ان رجلا لا ولاء عليه لاحد لو اوصى لمواليه بثلث ماله فح تعين المعتق بالفتح وصحت الوصية فان كان له معتقان او اكثر يثبت لهم جميع الثلث وان كان المعتق واحدا يثبت له نصف الثلث والباقي لورثة الميت ولا يعطى ذلك الباقي لموالي مواليه لان صدق لفظ المولى عليهم بطريق المجاز وعلى مولاه بطريق الحقيقة فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وانما عمهم الامان جواب سوال مقدر تقريره انكم قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما اذا استأمنوا اي اهل الحرب على ابنائهم ومواليهم بان قالوا امنونا على ابنائنا وموالينا حيث يدخل في الامن ابناء الابناء في ضمن الابناء وموالي الموالي في ضمن الموالي مع ان ابناء الابناء مجاز في لفظ الابناء وموالي الموالي مجاز في لفظ الموالي فلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فاجاب بقوله وانما عمهم الامان لان اسم الابناء والموالي ظاهرا اي عرفا يتناول الفروع ايضا اي ابناء الابناء وموالي الموالي فان بني الابن ينسبون الى الجد بالبنوة مجازا كما يقال بنو هاشم وقال تعالى يبني ادم وكذا لفظ الموالي يطلق عرفا على موالي الموالي كما يقر لمعتق معتق الرجل مولى الرجل لكن بطل العمل به اي بهذا التناول الظاهري لتقدم الحقيقة على المجاز في الارادة فلا يثبت لهم الامان باعتبار تناول الاسم اياهم وكونهم مرادين بالذات لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لكن بقي بمجرد الاسم شبهة في حقن الدم اي لاجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون في الامان بلا ارادة اذ الامان يثبت بالشبهة ايضا وحاصل الجواب انا لا نقول انهم يثبت لهم الامان من حيث انهم ايضا مرادون من اللفظ بالذات ليلزم الجمع بل لما كان اللفظ في العرف يتناولهم ايضا مجازا وتركنا المعنى المجازي لتقدم المعنى الحقيقي فبقي في الاسم شبهة التناول بعده فلاجل الاحتياط اثبتنا لهم الامان اذ في حقن الدم يكفي الشبهة ايضا وصار ثبوت الامان لهم لشبهة تناول الاسم بعد ترك معناه المجازي كالاشارة اي كثبوته بالاشارة اذا دعا بها الكافر

الى نفسه يثبت بها الامان لصورة المسالمة وان لم تكن ذلك حقيقة وانما ترك فى الاستيمان على الاباء والامهات اعتبار الصورة فى الاجداد والجدات لان اعتبار الصورة لثبوت الحكم فى محل اخر انما يكون بطريق التبعية وذلك انما يليق بالفروع دون الاصول فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه فى دار فلان انه يقع على الملك والعارية والاجارة جميعا ويحنث اذا دخلها راكبا او ماشيا

الى نفسه بان يشير اليه باليد انزل ان كنت شجيعا فظن انها امان فجاء حيث يثبت بها اى الاشارة الامان لصورة المسالمة اى لاجل شبهة الامان وان لم تكن هذه الاشارة ذلك اى المسالمة والمراد بالامان حقيقة يعنى فى الاشارة يثبت الامان لشبهة الامان وان لم تكن هذه الاشارة امانا حقيقة فقوله حقيقة منصوب على التمييز ولما كان يرد على هذا الجواب انه ينبغى ان يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط فى حفظ الدم فيما اذا استامن على الاباء والامهات ايضا لان لفظ الاباء والامهات ايضا يتناول بظاهر الاسم الاجداد والجدات فاذا تركتم للمعنى المجازى هو الاجداد والجدات فى الارادة خوفا عن الجمع بين الحقيقة والمجاز فكان شبهة تناول الاسم لهم ايضا باقية بعده كما كان فى الابناء والموالى فيثبت لهم الامان ايضا والحال انكم لا تثبتون لهم الامان فما الفرق فاجاب بقوله وانما ترك فى الاستيمان على الاباء والامهات اعتبار الصورة فى الاجداد والجدات يعنى انما ترك اعتبار الصورة اى الشبهة فى الاجداد والجدات فيما اذا استامن على الاباء والامهات لان اعتبار الصورة لثبوت الحكم فى محل اخر انما يكون بطريق التبعية لشئ مذكور وذلك اى اعتبار الشبهة بطريق التبعية انما يليق بالفروع وهم ابناء الابناء وموالى الموالى فانهم فروع فى الاطلاق والخلقة فلهذا يثبت لهم الامان دون الاصول وهم هنا الاجداد والجدات فانهم وان كانوا فروعا للاباء والامهات فى اطلاق اللفظ ولكنهما اصول فى الخلقة فكيف يتبعونهم فى اللفظ فلذا لم يثبت لهم الامان فظهر الفرق واما سراية الكتابة الى الاب اذا اشتراه المكاتب باه فهو لتحقيق الصلة والاحسان لا لانه دخل بالتبعية اذ ليس هنا لفظ يدخل فيه تبعا وحرمة نكاح الجدات فى قوله تعالى حرمت عليكم امهتكم ليست بالتبعية بل بالاجماع او بدلالة النص فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه فى دار فلان انه يقع على الملك والعارية والاجارة جميعا ويحنث اذا دخلها راكبا او ماشيا تقريره اذا حلف شخص لا يضع ع
قدمه فى دار فلان ولم يكن له نية فان دخلها يحنث سواء كانت الدار مملوكة له او مستعارة ۳

وكذلك قال ابو حنيفة رح ومحمد رح فيمن قال لله على ان اصوم رجبا ونوى به اليمين كان نذرا ويمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول واضافة الدار يراد بها السكنى فاعتبر عموم المجاز وهو نظير ما لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم ليلا ونهارا عتق

او مستاجرة وسواء كان دخوله فيها ماشيا او حافيا او متنعلا او راكبا فهل هذا الا الجمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة دار فلان ان تكون له بطريق الملك ومجازه ان تكون بطريق العارية والاجارة وانتم على كل حال تثبتون الحنث بدخولها وكذا حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون حافيا ومجازه متنعلا وراكبا وانتم على كل حال تثبتون الحنث بوضع القدم فيها وكذلك اى كما قالوا جميعا في المسئلة المتقدمة ان الحلف يقع على الملك وغيره قال ابو حنيفة رح ومحمد رح فيمن قال لله على ان اصوم رجبا ونوى به اليمين كان نذرا ويمينا تقريره هذا الكلام حقيقة للنذر لعدم توقف ثبوته به على قرينة كما اذا لم ينو شيئا ومجاز لليمين لتوقف ثبوتها به على قرينة النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز والنذر واليمين مختلفان لان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوات لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوات لا القضاء واختلاف الاحكام دليل على اختلافهما ومع ذلك قد قال ابو حنيفة رح ومحمد رح ان من تكلم بهذا الكلام ونوى به اليمين كان عليه نذر ويمين جميعا فلزم الجمع كما قال المص وفيه اى فيما ذكرنا من المسائل جمع بين الحقيقة والمجاز اعلم انه ذكر في الاسلام رجب بغير تنوين فالمراد من رجب حينئذ رجب معين وهو رجب هذه السنة فهو غير منصرف للعدل والعلمية والمناسب هذا الظهور اثر وجوب القضاء والكفارة عليه في تفويت صوم رجب هذه السنة وذكر المص منونا فهو منصرف لعدم العلمية فالواجب عليه صوم رجب غير معين من عمره فلا يظهر الاثر المذكور الا عند الموت اذ الفوات لا يتحقق الا عنده فيلزم عليه الوصية بالفدية والكفارة عند الموت ثم اجاب المص عن الاسولة المذكورة بقوله قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول يعني يراد من قوله لا يضع قدمه لا يدخل فهذا المعنى مجازي يشمل الدخول حافيا او متنعلا فاذا دخل يحنث لعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز هذا اذا لم يكن له نية والا فعلى ما نوى حافيا او متنعلا او ماشيا او راكبا وكذا اضافة الدار يراد بها السكنى على سبيل المجاز وهذا معنى مجازي يشمل الملك والعارية والاجارة فيحنث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز واليه اشار بقوله فاعتبر عموم المجاز في الموضعين وهو اى اعتبار عموم المجاز ههنا نظير ما لو قال احد عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم فلان سواء كان قدومه ليلا او نهارا اعتق عبده

لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد حمل على مطلق الوقت ثم الوقت يدخل فيه الليل والنهار واما مسئلة النذر فليس بجمع ايضا بل هو نذر بصيغته

ففی هذه المسئلة فی بادی الرأی الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ اليوم حقيقة فی النهار ومجاز فی الليل وكلاهما مرادان من لفظ اليوم هنا حيث يعتق عبده بقدوم فلان ليلا كان ذلك القدوم او نهارا فوجد الجمع ولكنه عند التحقيق اعتبار عموم المجاز لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد اى لا يصح تقديره بمدة عرفا كالخروج والدخول والقدوم حمل اليوم حينئذ على مطلق الوقت على سبيل المجاز عند الاكثر وقيل اليوم مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت فاريد هنا معنى الوقت فعلى هذا القول لا احتياج الى عموم المجاز ثم الوقت الذی هو معنی المجاز يدخل فيه الليل والنهار يعنی هو يشملهما فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز فكما اعتبر عموم المجاز فی هذا المقام كذا اعتبر فی قوله لا يضع قدمه فی دار فلان فهو نظيره ثم اعلم ان المصنف يبين صراحة حتی يراد باليوم النهار ولكن يفهم من قوله على سبيل المقابلة وحاصل الضابطة هو ان اليوم اذا قرن بفعل غير ممتد يراد به مطلق الوقت لانه يكفی لذلك الفعل جزء من الوقت واذا قرن بفعل ممتد يراد به النهار لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معيارا للفعل الممتد ثم اعلم انهم اختلفوا فی انه ای فعل يعتبر فی هذا الباب المضاف اليه او المظروف الذی هو عامل فذهب جماعة الى انه لا اعتبار للمضاف اليه لانه غير عامل فی المضاف الذی هو اليوم هنا كما يفهم من الهداية وقال جماعة اذا كان المضاف اليه والعامل ممتدين مثل امرك بيدك يوم يركب زيد ويراد به النهار او غير ممتدين مثل عبدی حر يوم يقدم فلان ويراد به الوقت فيعتبر المضاف اليه تبعا له نظرا الى حصول المقصود وقال البعض يعتبر العامل نظرا الى التحقيق واما اذا كان مختلفين بان يكون احدهما ممتدا دون الآخر مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان او انت طالق يوم يركب زيد فالكل اعتبروا المظروف ای العامل ولم يلتفتوا الى المضاف اليه ولما فرغ عن الجواب عن مسئلة لا يضع قدمه فی دار فلان شرع فی الجواب عن مسئلة النذر واليمين فقال واما مسئلة النذر واليمين فليس بجمع ايضا يعنی ليس فی تلك المسئلة جمع بين الحقيقة والمجاز كما فهم السائل لان المراد من الجمع الممتنع ان يكون اجتماعهما من صيغة واحدة وهنا ليس كذلك بل مؤدی الكلام المذكور نذر بصيغته لان قوله لله علی صيغة نذر وضع له فی الشرع وهو معناه الموضوع له فلم يثبت من الصيغة الا المعنى الحقيقی وهو النذر لا المجازی وهو

ﻪ نفی نظیر المثال عبدی حر مظروف وعامل ويقدم فلان المضاف اليه وكلاهما غير ممتدين وقد عرف البرائی ۱۲ منه

يمين بموجبه وهو الايجاب لان ايجاب المباح يصلح يمينا كتحريم المباح وهذا كشراء القريب فانه تملك بصيغته وتحرير بموجبه ومن حكم هذا الباب ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصل فان كانت الحقيقة متعذرة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة

اليمين فلم يلزم الجمع بينهما من صيغته لكن هذا الكلام يمين بموجبه اى بحكمه وهو الايجاب اذ المقصود من صيغة النذر ايجاب المنذور الذى كان مباح الترك قبله اذ لو كان واجبا قبله لم يصح النذر على ما عرف فلما صار واجبا من النذر كان يمينا لان ايجاب المباح يصلح يمينا لان الشئ اذا صار واجبا كان تركه حراما وقد كان قبل ذلك مباحا فصار ايجاب المباح كتحريم المباح وتحريم المباح اى الحلال يمين لان النبى صلى الله عليه وسلم كان حرم على نفسه مارية او العسل قال لم تحرم ما احل الله لك فسمى الله ذلك يمينا قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ثبت ان اليمين انما حصلت من موجب الكلام لا هى مراد لطريق المجاز وهذا كشراء القريب فانه تملك بصيغته اذ قوله اشتريت انما وضع شرعا لافادة الملك وتحرير اى اعتاق بموجبه اذ يحصل من الشراء التملك والملك فى القريب يوجب العتق شرعا فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته اقول هذا الجواب لا يستقيم لان اليمين لو كانت موجب الكلام لثبتت بدون النية ايضا لان موجب الشئ لا يحتاج الى النية كشراء القريب يثبت العتق فيه بغير النية ايضا والحال انكم تشترطون النية لثبوت اليمين اللهم الا ان يقال انها كالحقيقة المهجورة فلذا يحتاج الى النية وقد تكلف الشراح فى الجواب واجاب شمس الائمة ان قوله لله بمعنى والله صيغة يمين وقوله على صيغة نذر فلا يجتمعان فى لفظ واحد فلم يحصل الجمع فى كلمة واحدة بل فى كلمتين وخلافه غير مستبعد فتامل ولما فرغ عن الاجوبة شرع فى مسئلة اخرى فقال ومن حكم هذا الباب اى باب الحقيقة والمجاز ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعنى ما دام يمكن حمل اللفظ على معناه الحقيقى لا يراد معناه المجازى لان المعنى المستعار الذى استعمل فيه اللفظ مجازا لا يزاحم الاصل اى المعنى الحقيقى الذى وضع بازائه اللفظ فيقدم الحقيقة على المجاز ما دام يمكن العمل بها فان كانت الحقيقة متعذرة بان لا يتوصل اليها الا بمشقة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة اذ الاكل من نفس النخلة متعذر فان قلت المحلوف عليه هو عدم اكل النخلة وهو ليس بمتعذر بل المتعذر اكلها قلت اليمين اذا وضع على النفى يكون المقصود كف النفس

اذا العمل متى امكن بالحقيقة لا يعمل بالمجاز

او مجورة کما اذا حلف لایضع قدمه فی دار فلان صیر الی المجاز علی هذا قلنا ان التوکیل بالخصومة ینصرف الی مطلق الجواب لان الحقیقة مهجورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة الا تری ان من حلف لا یکلم هذا الصبی لم یتقید بزمان صباه لان هجران الصبی مهجور شرعا

عن الفعل المنفی کالاکل وهو ههنا متعذر (او مهجورة) عطف علی قوله متعذرة والمهجور ما تیسر الوصول الیه ولکن الناس ترکوه کما اذا حلف لایضع قدمه فی دار فلان اذ وضع القدم فی الدار حافیا بغیر ان یدخل فیها ممکن لکن الناس هجروه فلا یراد فی العرف من هذا الا الدخول صیر الی المجاز ففی الاول المعنی المجازی الاکل من ثمارها اذا کانت ذات ثمر والا فثمنها فیحنث باکل الثمار او الثمن ولا یحنث باکل عین النخلة وان اکل تکلفا اذ المتعذر لا یراد ولا یتعلق به الحکم اذا لم یکن له نیة فاما اذا نوی فیمینه علی ما نوی وفی الثانی الدخول فیحنث بالدخول سواء کان حافیا او ماشیا او راکبا ولا یحنث بمجرد وضع القدم من خارج الدار اذ المهجور لا یتعلق به الحکم وهذا ایضا اذا لم یکن له نیة والا فعلی ما نوی (وعلی هذا) ای علی ان الحقیقة اذا کانت مجورة یصار الی المجاز (قلنا ان التوکیل بالخصومة) یعنی من وکل رجلا بان یخاصم المدعی عند القاضی (ینصرف) ای التوکیل مجازا (الی مطلق الجواب) سواء کان بالرد او الاقرار حتی لو اقر علی موکله بشئ جاز خلافا لزفر و الشافعی وذلک (لان الحقیقة) ای حقیقة الخصومة هو الانکار حقا کان المدعی او مبطلا وهو حرام شرعا لقوله تعالی ولا تنازعوا فصارت (مجورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة) فیحمل علی المعنی المجازی وهو الجواب مطلقا من قبیل اطلاق اسم السبب علی المسبب لان الخصومة سبب الجواب (الا تری) تائید لقوله المهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة (ان من حلف لا یکلم هذا الصبی لم یتقید بزمان صباه) حتی لو کلمه بعد ما کبر یحنث ایضا وذلک (لان هجران الصبی مهجور شرعا) قال النبی صلی الله علیه وسلم لیس منا من لم یرحم صغیرنا ولم یوقر کبیرنا رواه الترمذی وفی ترک الکلام ترک الرحم نصار هجران الصبی بالکلام مهجورا شرعا والمهجور شرعا کالمهجور عادة فیترک الحقیقة وینصرف الی المجاز کانه قال لا اکلم هذه الذات بطریق اطلاق اسم الکل علی البعض فلو کلمه بعد زوال صفة الصبا یحنث لبقاء الذات فان قلت قد تقرر فی علوم العرب ان الوصف فی المشار الیه لا یعتبر فیعتبر بالذات فعلی هذا لا حاجة الی جعله مهجورا شرعیا قلت لا نسلم ان الوصف مطلقا لا یعتبر فی المشار الیه بل اذا لم یصلح داعیا الی الیمین وههنا یصلح لان وصف الصبا یصلح داعیا

فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة اولا يشرب من هذه الفرات فعند ابی حنيفة رح العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعموم المجاز اولى وهذا يرجع الى اصل وهو

الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وسوء ادبهم فالوصف يعتبر لغة ولكن ترك اعتباره شرعا كما عرفت فان قلت على هذا يلزم ان يكون قوله لا اكلم هذا الصبی بمنزلة قوله لا اكلم صبيا منكرا وقد قالوا لو قال منكرا يعتبر وصف الصبا حيث يتقيد يمينه بالصبيان حتى لو كلم بعد زمان صباه لا يحنث قلت انما اعتبر الوصف فيما قال منكرا شرعا ولم يعتبر فی الاشارة مع كونهما معتبرين لغة لان الوصف فی الاول صار مقصودا بالحلف لكونه هو المعرف للمحلوف عليه فيعتبر شرعا فی اليمين وان كانت اليمين على الحرام كمن حلف ليشربن اليوم خمرا ينعقد اليمين وان كان شربها حراما فيحنث ان لم يشرب بخلاف الثانی فان الوصف هنا ضمنی فلا يعتبر به وتحقيق ذلك ان اليمين اذا تنعقد على شئ بوصف فان ذكره منكرا يعتبر مطلقا سواء كان الوصف يصلح داعيا الى اليمين اولا وان ذكره معرفا فان كان الوصف يصلح داعيا الى اليمين يعتبر ايضا كما فی قوله لا اكلم هذا الصبی والا لا فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة اولا يشرب من هذه الفرات فعند ابی حنيفة رح العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعموم المجاز اولى يعنی ما ذكرنا سابقا انما كان فی الحقيقة المهجورة واما اذا لم تكن مهجورة بل يستعمل اللفظ فی معناه الموضوع له عادة ولكن المجاز متعارف ای غالب الاستعمال من الحقيقة او غالب منها فی الفهم من اللفظ فح عند ابی حنيفة رح العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بالمجاز اولى وفی رح ايتانلتن بعموم المجاز اولى كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة فان حقيقته ان ياكل من عين الحنطة وهذا المعنی الحقيقی مستعمل فی العرف كانها تغلی وتقلی وتوكل قضما ولكن المعنی المجازی هو اكل الخبز المتخذ منها غالب الاستعمال فی العادة فعنده لا يحنث بغير اكل عين الحنطة وعندهما يحنث باكل الخبز او باكل الخبز وعين الحنطة على سبيل عموم المجاز واما السويق فهو فی العرف جنس آخر فلا يعتبر وان يدخل تحت عموم المجاز وكذا اذا حلف لا يشرب من هذه الفرات فان حقيقته ان يشرب من الفرات بطريق الكرع[1] وهذا المعنی الحقيقی مستعمل كما ترى فی اهل البوادی ولكن المعنی المجازی وهو الشرب من الغرف او اناء غالب الاستعمال فيحنث عنده بالكرع فقط وعندهما بالاناء والغرف على سبيل المجاز او بهما وبالكرع جميعا على سبيل عموم المجاز وهذا الاختلاف المذكور يرجع الى اصل آخر مختلف بينهم وهو

[1] ان يتناول الماء بفيه من موضع الماء الكرع بفتحتين آب خوردن ۱۲ منه

ان المجاز خلف عن الحقیقة فی التکلم عند ابی حنیفة حتی صحت الاستعارة بعنده وان لم ینعقد لایجاب الحقیقة کما فی قوله لعبده وهو اکبر سنا منه هذا ابنی فاعتبر الرجحان فی التکلم فصارت الحقیقة اولی وعندهما المجاز خلف عن الحقیقة فی الحکم وفی الحکم للمجاز رجحان لاشتماله علی حکم الحقیقة

ان المجاز خلف عن الحقیقة فی التکلم عند ابی حنیفة لاخلاف فی ان المجاز فرع وخلف عن الحقیقة بمعنی ان الاصل هو الراجح المقدم فی الاعتبار وانما یصار الی المجاز عند تعذرها وایضا لاخلاف فی انه لابد فی الخلف من تصور الاصل وان لم یوجد لعارض بل الخلاف فی جهة الخلفیة فعنده المجاز خلف فی التکلم حتی یکفی صحة التکلم بان یکون الکلام صحیحا من حیث العربیة والترجمة وان لم یکن وجود المعنی الحقیقی لمعالمه یجوز المص بقوله حتی صحت الاستعارة بهای بالکلام عنده بان یکون صحیحا من حیث العربیة والترجمة وان لم ینعقد ذلک الکلام لایجاب الحقیقة ای وان لم یکن افادة هذا الکلام المعنی الحقیقی له کما فی قوله لعبده وهو ای العبد اکبر سنا منه ای من القائل هذا ابنی فقوله هذا ابنی مراد ابه الحریة خلف عن هذا ابنی مرادا بها البنوة فیعتق العبد عنده لانه قد وجد ما یصحح الاستعارة بهذا الکلام وهو استقامة الاصل من حیث العربیة لان هذا الکلام صحیح بعبارته من حیث کونه مبتدأ وخبرا موضوعا لاثبات الحکم وقد تعذر العمل بحقیقته لاستحالة ان یکون الولد اکبر سنا من والده فتعین المجاز فیراد به العتق بطریق ذکر الملزوم وارادة اللازم وعندهما المجاز خلف عن الحقیقة فی الحکم ای حکم هذا ابنی مرادا بها الحریة خلف عن حکمه مرادا به البنوة فینبغی ان یکون الاصل فی موضعه صحیحا موجبا للحکم علی الاحتمال ولکن تعذر العمل به لعارض فیصار الی المجاز فعندهما هذا الکلام لغو لایعتق به العبد لان امکان المعنی الحقیقی الذی شرط لصحة المجاز لایوجد فی هذا الکلام لان الاکبر سنا لایمکن ان یکون ابنا للاصغر فلا یحمل علی المجاز الذی هو العتق ولما ثبت ان المجاز عنده خلف فی التکلم کما مر وعندهما فی الحکم کما سیجئ فی کلام المص فاعتبر ابو حنیفة الرجحان فی التکلم بان جعل التکلم بالحقیقة عند امکان العمل بها راجحا علی التکلم بالمجاز اذ العبرة عنده للتکلم حتی اثبت الخلفیة للمجاز فی التکلم کما مر فصارت الحقیقة المستعملة التی غیر مهجورة فی العادة اولی من المجاز وان کان متعارفا وعندهما المجاز خلف عن الحقیقة فی الحکم کما مر تقریره فاذا کان الحکم عندهما معتبرا حتی ابدءا الخلفیة للمجاز فی الحکم ففی الحکم للمجاز رجحان علی الحقیقة اما لاشتماله علی حکم الحقیقة کما فی صورة عموم المجاز واما لغلبة استعماله لکونه متعارفا

فصار اولی ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة قد تترك بدلالة محل الكلام وبدلالة العادة كما ذكرنا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما فی يمين الفور

فصار المجاز اولی من الحقيقة وكان الاولی للمصران يقول لغلبة استعماله بدل قوله لاشتماله على حكم الحقيقة ليشمل كلا النوعين من المجاز عموم المجاز وغيره وتقرير المقام بحيث ينكشف به المرام هو ان هذه المسئلة (اى اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعنده الحقيقة اولی وعندهما المجاز) مبنية على اصل اخر وهو ان الاعتبار فی الخلفية عنده للتكلم فالتكلم بالحقيقة اولی فاذا كانت الحقيقة مستعملة فی التكلم عادة فاية حاجة الى جعل اللفظ مجازا وعندهما الاعتبار للحكم حتى يجعل المجاز خلفا فيه فاذا كان المعنى المجازی للفظ متعارفا فكان الحكم فی المجاز راجحا على الحكم الذی فی الحقيقة لكونه غير متعارف فلابد ان يحمل اللفظ على المجاز لاعتبار رجحان الحكم الذی عليه المدار ثم شرع المص فی بيان القرائن التی بها يترك العمل بالحقيقة ويعمل بالمجاز فقال ثم جملة ما يترك به الحقيقة فی الشرعيات خمسة بالاستقراء ثم بينها بقوله قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام اى بدلالة ما وقع فيه الكلام وما يتعلق به بان لا يكون صالحا للمعنى الحقيقی اما للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه او لوجه اخر فاذا لم يقبل المحل المعنى الحقيقی فيصار الى المجاز لا محالة وقد تترك بدلالة العادة اى العادة فی استعمال الالفاظ وفهم المعانی منها وذلك لان الكلام موضوع للافهام فاذا نقل عن معناه اللغوی واستعمل فی العرف لشئ اخر فلا محالة يراد به هذا المعنى وهذا اذا لم يكن الحقيقة مستعملة والا لكانت الحقيقة اولی من المجاز عند ابی حنيفة كما عرفت كما ذكرنا فی قولنا لا ياكل من هذه النخلة وفی قولنا لا يضع قدمه فی دار فلان فان الحقيقة فی الاول تركت بدلالة محل الكلام اذ المحل لا يصلح ان يكون ماكولا للتعذر فيراد المجاز وهو الثمر او الثمن وفی الثانی تركت بدلالة العادة لان المعنى الحقيقی وهو وضع القدم حافيا متروك وانما تعارف المعنى المجازی وهو الدخول فيراد هذا وكذا سائر الالفاظ المنقولة شرعا كالصلوٰة والزكوٰة والحج او عرفا عاما او خاصا وقد تترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع الى المتكلم وقصدا فيحمل على الاخص وان كان اللفظ دالا على العموم بحقيقته كما فی يمين الفور الفور فی الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت واشتدت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التی لا ريث فيها ولا لبث يقال جاء فلان

وبدلالة سیاق النظم کما فی قوله تعالیٰ فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظٰلمین نارا وبدلالة اللفظ فی نفسه کما اذا حلف لا یاکل لحما فاکل لحم السمك لم یحنث وکذا اذا حلف لا یاکل فاکهة فاکل العنب لم یحنث عند ابی حنیفة لقصور فی المعنی المطلوب فی الاول وزیادة فی الثانی

من فوره ای من ساعته والمراد بیمین الفور قول الرجل فی حالة الغضب لامرأته ترید الخروج من الدار ان خرجت فانت طالق وانما سمیت بهذا الاسم لصدورها من المتکلم فی حالة فوران الغضب فحقیقة هذا الکلام ان تطلق فی کل ما خرجت ولکن بسبب معنی حدث فی المتکلم وهو فوران الغضب یحمل هذا الکلام علی المعنی المجازی وهو هذه الخرجة المعینة لهذه القرینة حتی لو مکثت ساعة ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق فحمل علی الخاص وهذا النوع من الیمین اخرجه ابو حنیفة رح خاصة وکان القوم فیما سبق یقولون الیمین موقتة کقوله والله لا افعل الیوم کذا ومؤبدة کقوله والله لا افعل کذا فاخرج الامام موقتة معنی ومطلقة لفظا وقد تترك الحقیقة بدلالة سیاق النظم ای بسبب سوق الکلام بقرینة لفظیة الحقت به سابقة علیه او متأخرة الا ان السابق اکثر استعمالا من المؤخرة کما فی قوله تعالیٰ فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا الظٰلمین نارا فان حقیقة قوله فلیکفر وجوب الکفر ولکنها ترکت بقرینة قوله انا اعتدنا للظٰلمین نارا وحمل علی المعنی المجازی وهو التوبیخ من قبیل ذکر الضد وارادة الآخر لعلاقة بینهما اذا المراد من مثل هذا الامر النهی ومثله قول الرجل لآخر طلق امرأتی ان کنت رجلا وافعل فی مالی ما شئت ان کنت رجلا لا یکون توکیلا وکذا قوله للکافر انزل ان کنت رجلا لا یکون امانا بقرینة قوله ان کنت رجلا وقد تترك الحقیقة بدلالة اللفظ فی نفسه ای باعتبار مادة حروفه ومأخذ اشتقاقه لا باعتبار اطلاقه وذلك بان یکون اللفظ موضوعا لمعنی لکن یتفاوت افراده بالزیادة والنقصان بان یکون هذا المعنی فی بعضه زائدا او ناقصا عن باقی الافراد فیخرج الناقص والزائد ویسمی مشککا فالاول کما اذا حلف لا یاکل لحما فاکل لحم السمك لم یحنث والثانی ما بینه بقوله وکذا اذا حلف لا یاکل فاکهة فاکل العنب لم یحنث عند ابی حنیفة رح لقصور فی المعنی المطلوب فی الاول ای لحم السمك وزیادة فی الثانی ای العنب وذلك لان اللحم ماخوذ من الالتحام یقال التحم القتال ای اشتد ثم سمی اللحم بهذا الاسم لقوة فیه باعتبار تولده من الدم فهذا اللفظ باعتبار ماخذ اشتقاقه لا یتناول لحم السمك لقصور هذا المعنی فیه اذ لا قوة والشدة بغیر الدم والسمك لا دم فیه لان الدموی لا یعیش فی الماء فلذا لا یحنث باکل لحمه ولقولنا باعتبار ماخذ اشتقاقه احتراز عن

واما الصريح فمثل قوله بعتُ واشتريتُ ووهبت وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة لانه ظاهر المراد وحكم الكناية انه لا يجب العمل بها الا بالنية لانه اى النية مستتر المراد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا

التناول باعتبار آخر فانه بالاعتبار الآخر قد اطلق عليه اللحم فى القرآن قال تعالى لتاكلوا منه لحما طريا وبه تمسك مالك والشافعیؒ حيث قالا يحنث باكل لحم السمك وكذا الفاكهة اسم لما يوكل على سبيل التفكه وهو التنعم ولا يكفى وحده للغذاء قال الله تعالى انقلبوا فاكهين اى متنعمين والتنعم امر زائد على ما به قوام البدن وبقائه والعنب والرطب يتعلق بهما القوام ويكفى بهما فى بعض الامصار للغذاء فحصل فيهما امر زائد فبهذه الزيادة لا يتناولهما اسم الفاكهة فلا يحنث باكل العنب عند ابى حنيفة اذا لم ينو شيئا وعندهما يحنث وهو قول الشافعیؒ واما لو نواها فيحنث اتفاقا وهنا ابحاث شريفة تركناها مخافة التطويل ولما فرغ عن الحقيقة والمجاز شرع فى الصريح والكناية فقال واما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان او مجازا وهو فعيل بمعنى فاعل من صرح يصرح صراحة وصروحا اذا انكشف وخلص فسمى به لانكشافه وخلوصه عن محتملاته والشيخ لم يفسره لحصول المقصود ببيان النظائر فلم يعرفه عنه وقال فمثل قوله بعتُ واشتريتُ ووهبتُ وحكمه اى الصريح تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه اى الكلام مقام معناه يعنى حكم الصريح ان يتعلق الحكم بنفس الكلام ويقوم ذلك الكلام مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة اى لا يحتاج الى ان ينوى المتكلم ويقصد هذا المعنى من كلامه فيثبت بغير قصد وعزيمة حتى لو قصد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه انت طالق يقع الطلاق بغير قصد وذلك لانه اى الصريح ظاهر المراد فلا يحتاج الى النية والقصد قضاء واما ديانة فله ما نوى وحكم الكناية انه لا يجب العمل بها اى بلفظ الكناية الا بالنية اى بنية المتكلم او ما يقوم مقامها كدلالة الحال وذلك لانه اى لفظ الكناية مستتر المراد فكان فى ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد بالنية او ما يقوم مقامها فلا يقع الطلاق بقوله انت بائن ما لم ينو به الطلاق او لم يكن شئ قائما مقامها كدلالة حالة الغضب ومذاكرة الطلاق وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا فالمجاز متى لا يتعارف بين الناس بعد كناية لان المتكلم ستر المراد به عن السامع فصار المراد فى حقه فى حيز التردد فكان كناية بخلاف ما اذا صار متعارفا فانه صريح مثل قوله لا يضع قدمه فى دار فلان فانه شاع بين الناس ان المراد منه الدخول فصار صريحا واشار المص فى هذا ان الكناية كما يوجد فى الحقيقة كذلك يوجد فى المجاز ايضا

بحث الصريح

وسمی البائن والحرام ونحوهما کنایات الطلاق مجازا لانها معلومة المعانی لکن الابهام فیما یتصل به ویعمل فیه فلذلک شابهت الکنایات فسمیت بذلک مجازا ولهذا الابهام احتیج الی النیة فاذا زال الابهام بالنیة وجب العمل بموجباتها من غیر ان یجعل عبارة عن الصریح ولذلک جعلناها بوائن الا فی قول الرجل اعتدی لان حقیقته للحساب ولا اثر لذلک فی النکاح والاعتداد یحتمل ان یراد به مایعد من غیر الاقراء

وسمی البائن والحرام ونحوهما کنایات الطلاق مجازا جواب لسوال مقدر وهو انکم قلتم ان الکنایة ما استتر المراد به والفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن وحرام وبتة وبتلة وغیرها معلومة المراد والمعانی فان کل واحد یعلم ان البائن من البینونة وهو الانفصال وکذا الحرام من الحرمة وهو المنع فتلک الالفاظ تستعمل فی معانیها صراحة فکیف تسمونها کنایة فاجاب بان تسمیتها کنایة انما بطریق المجاز لانها معلومة المعانی لان اهل اللغة یعلم ان البائن من البینونة وهی الانفصال کما عرفت لکن الابهام حاصل فیما یتصل به ویعمل فیه یعنی الابهام انما هو فی المحل الذی یتصل اللفظ به ویعمل فیه اذ لا یعلم من ای شئ بائن امن المال او الجمال والزوج او العشیرة فلذلک شابهت تلک الالفاظ الکنایات فسمیت بذلک مجازا ولهذا یقع الطلاق البائن بها عند النیة ولو کانت کنایات حقیقة لکانت بمنزلة قوله انت طالق فیقع بها الطلاق الرجعی والیه اشار بقوله ولهذا الابهام احتیج الی النیة فاذا زال الابهام بالنیة وجب العمل بموجباتها من غیر ان یجعل عبارة عن الصریح اذ لو کانت هذه الالفاظ کنایات حقیقة لکانت عبارات عن صریح الطلاق فوقع بها طلاق رجعی ولذلک ای لاجل انها کنایات مجازا جعلناها بوائن حیث یقع بها الطلاق البائن الا فی قول الرجل اعتدی استثناء من قوله جعلناها بوائن یعنی ان الفاظ الکنایات کلها بوائن یقع بها الطلاق البائن الا قوله اعتدی وکذا قوله استبری رحمک وقوله انت واحدة حیث جعلنا الطلاق الواقع بهذه الالفاظ الثلثة رجعیا لاجل وجود لفظ الطلاق فیها تقدیرا اما قوله اعتدی فبینه المص بقوله لان حقیقته ای الاعتداد المفهوم من قوله اعتدی للحساب یقال اعتد مالک ای احسب عدد مالک ولا اثر لذلک الحساب فی قطع النکاح وازالة الملک بخلاف قوله انت بائن وحرام واخواتهما فاذا نوی بها الطلاق یثبت البینونة والحرمة معا ایضا فاذا لم یؤثر ذلک الحساب فی قطع النکاح فیحمل علی احد المعانی المحتملة التی بینها المص بقوله والاعتداد یحتمل ان یراد به مایعد من غیر الاقراء ای یحتمل اعتداد

فاذا نوی الاقراء وزال الابهام بالنیۃ وجب بہ الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانہ سببہ فاستعیر الحکم لسببہ وکذلک قولہ استبرئی رحمک

غیر الحیض من انعام اللہ تعالی ویحتمل اعتداد الحیض للفراغ عن العدۃ فاذا نوی بہ الاقراء وزال الابھام بالنیۃ وجب بہ الطلاق الرجعی فان کانت المرأۃ مدخولا بھا یثبت بہ الطلاق اقتضاء والیہ یشیر بقولہ بعد الدخول اقتضاء فکانہ قیل اعتدی لانی طلقتک اوکونی طالقا ثم اعتدی او طلق ثم اعتدی فلما امرھا بالاعتداد ولم یکن العدۃ واجبا علیھا قبل الطلاق فلابد من تقدیر الطلاق قبل الامر ضرورۃ صحۃ الامر والضرورۃ ترتفع باثبات اصل الطلاق من غیر حاجۃ الی اثبات امر زائد کالبینونۃ والزیادۃ علی واحدۃ وخلاصۃ الکلام ان قولہ اعتدی معناہ الحقیقی الحساب وھو لایؤثر فی انقطاع النکاح فلایمکن العمل بنفسہ مالم یحمل علی احد المعانی المحتملۃ وھو اعتداد الحیض للفراغ عن العدۃ فاذا نوی ھذا المعنی فکانہ امر باعتداد الحیض للفراغ عن العدۃ والمرأۃ المدخول بھا محل العدۃ ففی حقھا یثبت ھذا الامر وھذا الامر یتوقف علی ثبوت الطلاق قبلہ ضرورۃ صحتہ والضرورۃ تتقدر بقدر ما یکفی بہ وھو الطلاق بغیر وصف البینونۃ وغیرھا فیثبت الواحدۃ الرجعیۃ وان کانت غیر مدخول بھا فھی لیست بمحل العدۃ لان العدۃ لایثبت فی حقھا فلایصح فی حقھا ان یقال کانہ امر باعتداد الحیض للفراغ عن العدۃ فلابد من ان یجعل قولہ اعتدی مستعارا من الطلاق کانہ قال طلقی نفسک مجاز الاطلاق للمسبب علی السبب ویثبت من قولہ طلقی نفسک واحدۃ رجعیۃ والیہ یشیر بقولہ وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانہ ای الطلاق سببہ ای سبب اعتداد الحیض للفراغ عن العدۃ فاستعیر الحکم وھو الاعتداد المسبب لسببہ وھو الطلاق ای فاستعیر الاعتداد للطلاق بان اطلق الاعتداد وارید بہ الطلاق فان قیل استعارۃ السبب للمسبب جائز واما استعارۃ المسبب للسبب فغیر جائز عند الاصولیین کما مر سابقا فکیف جوزتم ھنا قلنا اذا کان المسبب مختصا بالسبب جازت الاستعارۃ من الطرفین وھنا الاعتداد المسبب مختص بسببہ الطلاق فان قیل لانسلم الاختصاص لان الامۃ اذا اعتقت تعتد وکذا اذا مات زوج المرأۃ تعتد فقد وجدت العدۃ بغیر الطلاق قلنا الا ان الامۃ انما تعتد تشبیھا بالطلاق فقد وجد الطلاق تقدیرا والتی مات عنھا زوجھا فعدتھا فی الحقیقۃ لیست لتعرف براءۃ الرحم بل لاجل الحداد ولذا شرعت بالاشھر دون الحیض فلایکون فی الواقع من العدۃ ف واعلم ان المرأۃ اذا کانت مدخولا بھا یصح فی حقھا ایضا ان یراد بقولہ اعتدی طلقی استعارۃ للمسبب للسبب کما جاز فی غیر المدخول بھا فالوجہ الاول مخصوص بالمدخول بھا والثانی یشملھما وکذلک قولہ استبرئی رحمک ھذہ کلمۃ ثانیۃ من الکلمات الثلثۃ

وقد جاءت به السنة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة اعتدي ثم راجعها و كذلك انت واحدة يحتمل نعتا للطلقة ويحتمل صفة للمرأة فاذا زال الابهام بالنية كان دلالة على الصريح لا عاملا بموجبه ثم الاصل في الكلام هو الصريح فاما الكناية ففيها ضرب قصور من حيث انه يقصر عن البيان بدون النية وظهر هذا التفاوت فيما يدرء بالشبهات حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجب العقوبة

التي يقع بها الطلاق الرجعي فقوله استبرئي رحمك يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد او لنكاح زوج آخر فاذا نوى هذا يقع به الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها فكأنه قال استبرئي رحمك لاجل نكاح زوج آخر لاني طلقتك فيراد الطلاق لضرورة صحة الامر وان كانت غير مدخول بها يكون قوله مستعارا عن الطلاق كما مر تقريره في قوله اعتدي فتذكره وقد جاءت به السنة وهي ان النبي صلعم قال لسودة بنت زمعة اعتدي ثم راجعها رواه مسلم فثبت من هذا ان قوله اعتدي يقع به الطلاق الرجعي حيث راجعها النبي صلعم بعد قوله هذا وكذلك انت واحدة يقع به الطلاق الرجعي وهذا كلمة ثالثة وذلك لان قوله هذا لا يؤثر بنفسه في قطع النكاح حتى يراد به احد المعاني المحتملة التي بينه المص بقوله يحتمل ان يكون نعتا للطلقة فيكون المراد بقوله هذا انت طالق طلقة واحدة ويحتمل ان يكون صفة للمرأة بان يكون معناه انت واحدة في الجمال او المال او غير ذلك من الاوصاف الحميدة فاذا اريد به المعنى الاول وزال الابهام بالنية كان قوله هذا دلالة اي دليلا على الصريح اي صريح الطلاق بناء على ان ذكر الصفة وهي قوله واحدة بالنصب دليل على وجود الموصوف وهو طلقة بمعنى الطلاق لان تقدير قوله انت طالق طلقة واحدة فيقع الطلاق الرجعي كما في الصريح ولا يكون هذا الكلام في قطع النكاح عاملا بموجبه اي بمقتضاه اذ موجبه التوحد ولا اثر له في قطع النكاح فيحمل على احد المعاني كما مر تقريره آنفا فتذكره ثم الاصل في الكلام هو الصريح لان وضع الكلام انما هو للافهام والصريح في هذا الامر تام حيث يثبت المقصود به بغير النية ايضا فاما الكناية ففيها ضرب اي نوع قصور من حيث انه اي الكناية بتاويل المذكور يقصر عن البيان بدون النية فلا يظهر المراد بها بغير النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال وظهر اثر هذا التفاوت فيما اي في الاحكام التي يدرء اي يدفع بالشبهات وهي الحدود والكفارات فانها لا تثبت بالكنايات حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجب العقوبة فلو قال اني جامعت فلانة جماعا حراما او واقعتها او وطيتها لا يجب عليه الحد ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذا لو قال لاحد فجرت فلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل زنيت بها او نكتها فانها صريح في القذف ثم

والقسم الرابع فی معرفة وجوه الوقوف علی احکام النظم وهی اربعة الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه اما الاول فما سیق الکلام له واریدبه قصدا

شرع المص فی التقسیم الرابع فقال والقسم الرابع فی معرفة وجوه الوقوف علی احکام النظم ای التقسیم الرابع فی معرفة طرق وقوف المجتهد علی مراد النظم من الاحکام بان هذا النظم کیف یدل علی المراد من طریق العبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء وهی وان کانت من صفات المجتهد ولکن لما لم تتم هذه الاقسام بدون المعرفة والوقوف علی معانیها عدت من اقسام الکتاب مسامحة وهی اربعة الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه ای الاقسام الحاصلة من التقسیم الرابع اربعة لان المستدل ان استدل بالنظم فان کان مسوقا فهو عبارة النص والا فاشارة النص وان لم یستدل بالنظم بل بالمعنی فان کان مفهوما منه بحسب اللغة من غیر احتیاج الی فکر واجتهاد فهو دلالة النص والا فان توقف علیه صحة النظم شرعا او عقلا فهو اقتضاء النص وان لم یتوقف علیه فهو من الاستدلالات الفاسدة کما یجیٔ بیانها ان شاء الله تعالی ولما عرفت هذا فاعلم ان فی عبارة المص تسامحا وهو ان الاقسام الحاصلة من هذا التقسیم هی ذات عبارة النص وغیره لا الاستدلال بعبارة النص اذ الاستدلال فعل المجتهد فجعله من الاقسام تسامحا والاستدلال هو الانتقال من الاثر الی المؤثر او بالعکس والمراد هنا هو الاخیر والمراد من النص هنا اللفظ الدال علی المعنی لا النص المقابل للظاهر بل هو اعم من ان یکون نصا او ظاهرا او مفسرا او محکما او غیر ذلک اما الاول ای الحکم الثابت بالاول وهو عبارة النص فما سیق الکلام له واریدبه ذلک الحکم ای بذلک الکلام قصدا خرج بها الاشارة وانما اردنا بالاول الحکم لیصح حمل ما علیه فهو بین الحکم الثابت بعبارة النص لا عبارة النص ولا الاستدلال به وعبارة النص نظم ثبت به حکم سیق له والاستدلال بعبارة النص هو عمل المجتهد ای استنباطه من العبارة ف اعلم ان دلالة الکلام علی المعنی باعتبار النظم علی ثلاث مراتب احدها ان یدل علی المعنی بان یکون ذلک المعنی مقصودا اصلیا منه کالعدد فی قوله تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث وربع وثانیها ان یکون ذلک المعنی مدلول الکلام ولکن لا یکون مقصودا اصلیا منه کاباحة النکاح من هذه الایة وثالثها ان یدل علی المعنی یکون ذلک المعنی من لوازم مدلول اللفظ کانتفاء بیع الکلب من قوله علیه السلام ان من السحت ثمن الکلب الحدیث فالمعنی الاول مسوق له قطعا والثالث لیس بمسوق له قطعا والثانی مسوق له من وجه وهو ان المتکلم قصد الی التلفظ به لافادة معناه دون وجه وهو انما ساق الکلام لما هو المقصود الاصلی

والاشارة ما ثبت بالنظم مثل الاول الا انه ما سيق الكلام له كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين الآية سيق الكلام لبيان ايجاب سهم من الغنيمة لهم وفيه اشارة الى زوال املاكهم الى الكفار وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض واما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا بالرأي

لانه واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من كون الكلام مسوقا للمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا اولا فيدخل فيه القسم الاول والثاني وفيما سبق في بيان النص والظاهر ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فيدخل فيه القسم الاول فقط فلن تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية كان استدلالا بعبارة النص لا باشارته كذا قيل والاشارة اى الحكم الثابت باشارة النص ما ثبت بالنظم مثل الاول اى مثل الحكم الثابت بالاول في ان كلا منهما ثابت بالنظم الا انه اى الحكم الثابت بالاشارة ما سيق الكلام له اى لذلك الحكم وكلمة ما نافية ومثاله في المحسوسات هو ان ينظر انسان الى احد بقصده ومع ذلك يقع نظره الى من هو في بيه يمينا ويسارا من غير التفات اليه فالاول بمنزلة الثابت بعبارة النص والثاني باشارته كما في قوله تعالى للفقراء المهجرين الذين الآية ففي هذه الآية سيق الكلام لبيان ايجاب سهم من الغنيمة لهم لان قوله تعالى للفقراء بدل من قوله ولذي القربى واليتمى والمسكين وابن السبيل بتكرير العامل او عطف على الاول بغير واو كما يقال المال لزيد لبكر وعلى التقديرين السوق لبيان مصارف الخمس وحاصل هذه الآيتان الخمس للفقراء المهجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم وفيه اى في هذا الكلام اشارة الى زوال املاكهم الى الكفار لانه تعالى مع كونهم ذا اموال واملاك سماهم فقراء كما قال للفقراء الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم وحقيقة الفقر زوال الملك لا بعد اليد من المال ولذا يكون ابن السبيل مع بعد يده عن المال غنيا ويجب عليه الزكوة فثبت بذلك ان المهجرين زال ملكهم عن اموالهم بسبب غلبة الكفار واستيلائهم على اموالهم وفيه خلاف للشافعيؒ فهو يرتكب المجاز في هذا الكلام وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض يعني العبارة والاشارة مستويان في اثبات الحكم اذ الثابت بكل واحد ثابت بنفس النظم او في كونهما قطعي الدلالة على المراد لكن العبارة ترجح على الاشارة عند التعارض لانها مقصودة بالسوق بخلاف الثاني واما دلالة النص اى الثابت بدلالة النص فما ثبت اى الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا بالرأي وليس المراد من قوله بمعنى النص معناه الذي يوجبه ظاهر النظم اى معناه اللغوي الموضوع له

كالنهى عن التافيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التامل والاجتهاد والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص

بدلالات

فان ذلك من قبيل العبارة بل معناه الالتزامى كالايلام من التافيف فبقوله بمعنى النص خرج العبارة والاشارة فانهما ثابتان بالنظم دون معناه وكذا خرج به المحذوف فانه ثابت بنفس النص لا بمعناه لان المحذوف كالمذكور وقوله لغة تميز عن معنى النص فيكون المعنى ما ثبت بمعنى النص الذى يكون لغويا للنص اى لا يكون فهمه والعمل به موقوفا على القياس فخرج به المقتضى لانه ثابت شرعا او عقلا وكذا خرج به القياس نعلى هذا قوله لا استنباطا بالرأى تاكيد لقوله لغة ورد على من زعم ان دلالة النص قياس جلى وذلك لان القياس كثيرا ما يكون ظنيا لا يثبت به الحدود بخلاف دلالة النص ولان القياس لا يقف عليه الا المجتهد فيحتاج فيه الى النظر والاستنباط بخلاف الدلالة فانه يعرفها كل من كان من اهل اللسان بغير احتياج الى ترتيب المقدمات والنظر وان الدلالة لا ينكرها من ينكر القياس واليه يشير المص بقوله كالنهى عن التافيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التامل والاجتهاد ففى قوله تعالى ولا تقل لهما اف معناه الموضوع له النهى عن التكلم بكلمة اف فقط وهذا ثابت بعبارة النص فبهذا النهى عن التافيف يعلم حرمة الضرب والشتم وما يوذيهما بغير الاجتهاد والتامل وذلك لان كل من يعرف لغات العرب وان لم يكن مجتهدا يعرف بمجرد استماع هذا القول ان الضرب منهى عنه وحرام وهذا المعنى ثابت بدلالة النص لان هذا المعنى التزامى لمعناه الاصلى وفى العبارة مسامحة والاولى ان يقول لحرمة الضرب الذى يوقف عليه من النهى عن التافيف ثم اوضح الفرق بين الدلالة والقياس بقوله والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة فى كونهما قطعية وفى انهما يضافان الى النص بخلاف القياس فانه يضاف الى الرأى حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس فهذا فرق جلى بينهما وذلك لان الدلالة قطعية والقياس اذا يكون بعلة مستنبطة يكون ظنيا والحدود لا تثبت الا بطريق قطعى فيصح اثباتها بالاول دون الثانى مثال اثبات الحد بدلالة النص اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذى ثبت عليه بعبارة النص وقصته على ما روى الترمذى انه جاء ماعز الاسلمى الى رسول الله صلعم فقال انه قد زنا فاعرض عنه ثم جاء من شقه الآخر فقال انه قد زنا فاعرض عنه ثم جاء من شقه الايسر فقال يا رسول الله انه قد زنا فامر به فى الرابعة فاخرج الى الحرة فرجم بالحجارة فامره عليه السلام بالرجم على ماعز ليس لاجل انه ماعز وصحابى بل لانه زنى فى حالة الاحصان فيعلم بدلالة النص

له وانما ذكر كان بهذه منصوصة فيما رواه ابو داود فى التعليم واثبات الحدود ۱۲ منه

له ای بمتفرقات حجارة سود خارج المدينة ۱۲ منه

الا عند التعارض دون الاشارة واما المقتضی فزیادةٌ

ان کل من کان کذلک یرجم وان کان هذا الحکم یثبت بطریق العبارة بنصوص اخری ومثال اثبات الکفارات بالدلالة اثبات الکفارة علی غیر الرجل الذی وقع علی امرأته عمدا فی نهار رمضان علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم کما روی البخاری عن ابی هریرة رض قال بینما نحن جلوس عند النبی صلعم اذ جاء رجل فقال یارسول الله هلکتُ قال مالک قال وقعتُ علی امرأتی وانا صائمٌ فقال رسول الله صلعم هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطیع ان تصوم شهرین متتابعین قال لا قال هل تجد اطعام ستین مسکینا قال لا قال اجلس فمکث النبی صلعم فبینا نحن علی ذلک أُتی النبی صلی الله علیه وسلم بعرق فیه تمر والعرق المکتل الضخم فقال این السائل قال انا قال خذ هذا فتصدق به فقال الرجل اعلی افقر منی یارسول الله فوالله ما بین لابتیها (یرید الحرتین) اهل بیت افقر من اهل بیتی فضحک النبی صلی الله علیه وسلم حتی بدت انیابه ثم قال اطعمه اهلک انتهی فامرهٔ علیه السلام بالکفارة للرجل المذکور لیس لاجل انه کان صحابیا او فقیرا بل لاجل انه وقع علی امرأته فی نهار رمضان فیعلم بالدلالة ان کل من یفعل کذا فعلیه الکفارة والامثلة لذلک کثیرة مذکورة فی المطولات الا عند التعارض دون الاشارة یعنی ان الدلالة مثل الاشارة فی ان الثابت بها کالثابت بالاشارة لکنها عند التعارض بینهما دون الاشارة وذلک لان الثابت بالاشارة ثابت بالنظم لغة بلا واسطة والثابت بالدلالة ثابت بواسطة معنی لازم لمدلول النص ومثال التعارض بینهما قوله تعالی ومن قتل مؤمنا خطأً فتحریر رقبة مؤمنة فهذه الآیة تدل بطریق الدلالة علی انه تجب الکفارة علی من قتل مؤمنا متعمدا فانه اعلی حالا من الخاطی کما تمسک بها الشافعی رحمه الله ولکن الآیة الثانیة تدل بالاشارة علی ان العامد لیس علیه الکفارة فترجح هذه علی الاولی وهی قوله تعالی ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤهٗ جهنم خالدا فیها فانها تدل بالاشارة علی انه لیس علیه الکفارة لان الجزاء اسم للکافی وایضا هو کل المذکور فعلم انه لا جزاء له سوی جهنم کما هو مذهبنا فان قلت فعلی هذا ینبغی ان لا یجب علیه الدیة والقصاص قلت ذلک جزاء المحل واما جزاء الفعل فهو فی الخطأ الکفارةُ وفی العمد جهنم ولو سلم فالقصاص والدیة یثبت بنص اخر فتامل واما المقتضی علی صیغة اسم المفعول فزیادة فی الکلام لصیانته عن اللغو وغیره

۲ والزیادة مصدر بمعنی المزید فالحامل علی تلک الزیادة الذی هو الصیانة یسمی بالمقتضی

ا له ای صیانة الکلام عن اللغو وغیره ۱۲ منه

على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه فوجب تقديمه لتصحيح المنصوص فقد اقتضاه النص فصار المقتضى بحكمه حكما للنص والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص الا عند المعارضة به

على صيغة اسم الفاعل والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء وقيل الكلام الذى لا يصح الا بالزيادة هو المقتضى على صيغة اسم الفاعل والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول وطلبه الزيادة هو الاقتضاء وما ثبت به هو حكم المقتضى كذا ذكره بعض المحققين على النص اى على المنصوص عليه ثبت ذلك المقتضى او الزيادة على تاويل المزيد والمآل واحد والجملة صفة للزيادة شرطا مفعول له اى ثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطا الصحة المنصوص عليه لما متعلق بقوله شرطا لم يستغن اى المنصوص عليه عنه اى عن المقتضى وهو المزيد وقوله فوجب تقديمه اى المقتضى لتصحيح المنصوص عليه مستانف و قوله فقد اقتضاه اى المقتضى الذى هو الزيادة بمعنى المزيد النص فى معنى التعليل له اى انما وجب تقديم المقتضى لاجل تصحيح المنصوص عليه لان النص اقتضاه اى طلبه الصحة فكان من شروطه و تقديم الشرط على المشروط ضرورى وقيل قوله لما لم يستغن مستانف وقوله وجب تقديمه جوابه و قوله قد اقتضاه النص وجه لتسميته بهذا الاسم والحاصل ان المقتضى زيادة على المنصوص تثبت تلك الزيادة لاجل تصحيح المنصوص اذ لو لم يثبت هذه الزيادة يلغو المنصوص فهى شرط لصحته لانه لا يستغنى المنصوص عنه وكل ما لا يستغنى عنه فهو شرط والشرط واجب التقديم على المشروط فكذا هذه الزيادة وجب تقديمها على المنصوص لتصحيحه ولما كان النص اقتضاها اى طلبها فسميت هذه الزيادة بمقتضى فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكما للنص مضافا اليه لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى بالكسر فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بواسطته فان قلت قد سبق ان المقتضى شرط والشرط اصل متقدم والحكم فرع متاخر فكيف يكون المقتضى مع كونه شرطا حكما للنص المقتضى بالكسر قلت هنا اعتباران فالمقتضى انما هو شرط موقوف عليه باعتبار صحة الكلام وفرع وحكم باعتبار انه يثبت بقضية المقتضى اى النص والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص اى الحكم الثابت بالمقتضى يساوى الثابت بدلالة النص فى ايجاب الحكم القطعى الا عند المعارضة به فان عند المعارضة يترجح الدلالة على الاقتضاء ومثاله قوله عليه السلام لام قيس سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم

وقد یُشکل علی السامع الفصل بین المقتضٰی والمحذوف وهو ثابت لغة و آیة ذلک ان ما اقتضی غیره ثبت عند صحة الاقتضاء واذا کان محذوفا فقدر مذکورا انقطع عن المذکور کما فی قوله تعالٰی واسئل القریة فان السؤال یتحول عن القریة الی المحذوف وهو الاهل عند التصریح به

عن دم الحیض یصیب الثوب فقال اغسلیه بالماء واسدروحکیه ولو بضلع رواه ابن ماجه والنسائی فقوله علیه السلام اغسلیه یدل بالاقتضاء علی ان لا یجوز غسل النجاسة بغیر الماء من المائعات لان الامر بالغسل بالماء یقتضی معتبرا ان لا یجوز بغیر الماء ولکن هذا القول بعینه یدل بدلالة النص علی جواز غسل النجاسة بالمائعات کالخل لان معنی النص الذی یعرفه کل احد هو ازالة النجاسة الحقیقیة لا استعمال الماء بعینه وهی تحصل بالماء وغیره من المائعات الا تری ان من القی الثوب النجس فی الماء یسقط عنه الغسل فترجحت الدلالة علی الاقتضاء ف واعلم ان جمهور المتقدمین من اصحابنا وغیرهم جعلوا ما یقدر لتصحیح الکلام ثلثة اقسام احدها ما یقدر لصدق المتکلم مثل حدیث رفع عن امتی الخطأ وثانیها ما یقدر لصحة الکلام عقلا کاسئل القریة وثالثها ما یقدر لصحته شرعا کاعتق عبدک عنی بالف وسموا الکل مقتضی و عرفوا بانه جعل غیر المنطوق کالمنطوق لتصحیحه وهذا شامل للاقسام الثلثة والیه مال القاضی ابو زید ثم اختلفوا فی قبوله العموم فذهب اصحابنا الی عدم عمومه والشافعیة الی عمومه والمتأخرون من اصحابنا کشمس الائمة و فخر الاسلام وصاحب المیزان لما رأوا ان العموم فی بعض اقسامه ثابت (وهو المقدر لتصحیح الکلام کما فی قوله لامرأته طلقی نفسک حیث جوزوا نیة الثلث) جعلوا المقتضی ما یقدر لصحة الکلام شرعا فقط وجعلوا ما وراءه قسما واحدا وسموه محذوفا ومضمرا وجوزوا فیها العموم خاصة وتابعهم المص فی بیان الفرق وایراد العلامة فقال وقد یشکل علی السامع الفصل ای الفرق بین المقتضی والمحذوف وهو ثابت لغة فالمحذوف ثابت لغة والمقتضی شرعا ولذا قیل فی تعریف المحذوف انه ما اسقط من الکلام اختصارا لدلالة الباقی علیه فکان ثابتا لغة وآیة ذلک ای علامة الفصل والفرق بینهما ان ما اقتضی غیره ای الذی یقتضی غیره وهو المقتضی بالکسر ثبت عند صحة الاقتضاء ای لغیره یثبت عند وجود المقتضی یعنی الفرق بین المحذوف والمقتضی من وجوه احدها ما مر والثانی ان المقتضی بالکسر یقرر عند التصریح بالمقتضی بالفتح بخلاف المحذوف فان عند تصریح المحذوف ینقطع ما یضیف الی المذکور ویتعلق بالمحذوف هذا معنی قوله واذا کان ما یحتاج الیه المنطوق محذوفا فقدر مذکورا ای فیجعل مذکورا انقطع عن المذکور ای ینقطع ما یضاف الی المذکور ویتعلق بالمحذوف کما فی قوله تعالی واسئل القریة فاذا یقدر ههنا الاهل فان السؤال

ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص حتى لو حلف لا يشرب ونوى شرابا دون شراب لا تعمل نيته لان المقتضى لا عموم له خلافا للشافعيؒ والتخصيص فيما يحتمل العموم وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة

المتعلق بالمزيد يتحول اى ينقطع عن القرينة ويرجع الى المحذوف وهو الاصل عند التصريح بما قول تنقض القاعدتان اما الاخيرة فبقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فان المحذوف هنا فضرب فانشق الحجر فانفجرت منه الاية ومع هذا لا يتغير الكلام عند التصريح به لا يتغير الاعراب واما الاولى فبقوله اعتق عبدك عنى بالف فانه ان تدر البيع ويقال بع عبدك عنى وكن وكيلى بالاعتاق فانه يتغير الكلام مع انه مقتضى لانه كان مامورا باعتاق عبده وبعد التقدير يصير مامورا باعتاق عبد الأمر المتكلم وقد تكلف فى الجواب عنهما بعض المحققين ولذا قيل ان الفرق بينهما بالوجه الاول وهو ان المقتضى شرعى والمحذوف لغوى والثالث ما بينه المص بقوله ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص حتى لو حلف لا يشرب ونوى شرابا دون شراب لا تعمل نيته لان المقتضى لا عموم له خلافا للشافعيؒ والتخصيص فيما يحتمل العموم يعنى ان الثابت باقتضاء النص وهو المقتضى لا يحتمل التخصيص لان التخصيص انما يوجد فيما يحتمل العموم فلا عموم للمقتضى عندنا لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لا لفظ حتى لو حلف لا يشرب ونوى شرابا دون شراب يحنث بالشرب اى شراب كان فلا اثر لنيته وذلك لان الشراب انما يقدر باقتضاء الكلام لان الشرب لا يتحقق بدون المشروب فيقدر المشروب اقتضاء فيحنث بكل شراب اى مشروب كان لا لانه عام بل لاجل وجود ماهية الشرب وفيه خلاف للشافعى رح لان عنده يجرى فيه العموم والخصوص لانه عام كالمحذوف وهو يقبل العموم والخصوص وحاصل هذا الوجه ان المقتضى لا عموم له عندنا بخلاف المحذوف وهذا اصل كبير مختلف بيننا وبين الشافعى يتفرع عليه كثير من المسائل اقول ايراد هذا المثال على مذهب من يقول ان المقتضى شرعى غير سديد لان المقتضى فى هذا المثال عقلى فتامل ولما ساق الكلام فى الفرق بين المحذوف والمقتضى بان الاول يحتمل العموم بخلاف الثانى اتى بعده بذكر الدلالة بانها ايضا لا تحتمل العموم تتميما للفائدة فقال وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص كما لا يحتمله المقتضى اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له لا للفظ لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة وحاصله ان معنى النص المستفاد من النص بطريق الدلالة كالايذاء

واما الثابت باشارة النص فيحتمل ان يكون عاما يخص لانه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فصل

فی قوله تعالیٰ ولا تقل لهما اف اذا ثبت کونه علة لحرمة التافیف المنهی عنه والمعنی شئ واحد لا یتعدد بتعدد المحال فلو قلنا بالتخصیص بان یکون المعنی المؤثر الثابت لغة وهو الایذاء مثلا موجودا فی صورة ولا یترتب الحکم وهو الحرمة حینئذ یلزم ان لا یکون الایذاء علة وقد کان علة وهو محال وهذا معنی قوله انما ثبت کونه علة لا یحتمل ان یکون غیر علة بل اینما وجد العلة وهی الایذاء وجدت الحرمة وفی هذا لا یسمی تعمیما عند القوم واما الثابت باشارة النص فیحتمل ان یکون عاما یخص لانه ثابت بصیغة الکلام والعموم باعتبار الصیغة اختلف فی هذا فقال القاضی الامام ابو زید ومن سلك مسلکه هو ایضا لا یحتمل التخصیص لان العموم انما یوجد فیما یکون سیاق الکلام لاجله فاما ما یقع الاشارة الیه فهو زیادة علی المطلوب بالنص فاذا لم یوجد العموم لا یوجد التخصیص لانه فرعه وقال شمس الائمة واتباعه ومنهم المصنف انه یحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة مثل الثابت بالعبارة من حیث انه ثابت بصیغة الکلام فکما ان الثابت بالعبارة یحتمل العموم فیمکن ان یخص کذا هذا ومثال الاشارة المخصوص البعض قوله تعالیٰ ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احیاء ولکن لا تشعرون فان هذا الکلام سیق لعلو درجات الشهداء ونفهم منه بطریق الاشارة انه لا یصلی علیهم لانهم احیاء کما ذهب الیه الشافعی لکن خص منه حمزة بما روی احمد عن عبد الله ابن مسعود ان النبی صلی الله علیه وسلم صلی علی حمزة سبعین صلوة واما مثاله علی مذهبنا فهو قوله تعالیٰ وعلی المولود له الآیة فان هذا الکلام یدل بطریق الاشارة علی ان للاب حق التملك فی مال ولده فخص منه وطی الاب جاریة ولده فانه لا یحل حق تجب علیه قیمتها علی ما عرف ثم لما کانت تمسکات علمائنا منحصرة فی الاربع العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وکان بعض العلماء کالشافعی واتباعه یتمسك بوجوه أخر ایضا سوی هذه اراد المصنف ان یبین فسادها ولذا اورد فصلا وقال فصل واعلم ان عامة الاصولیین من اصحاب الشافعی رحمهم الله قسموا الدلالة الی منطوق ومفهوم وقالوا المنطوق ما دل علیه اللفظ فی محل النطق وهذا یشتمل ما سمیناه عبارة او اشارة واقتضاء والمفهوم ما دل علیه اللفظ لا فی محل النطق ثم المفهوم عندهم نوعان مفهوم موافقة وهو ان یفهم من اللفظ حال المسکوت عنه علی وفق المنطوق وهذا ما سمیناه دلالة النص ومفهوم مخالفة وهو ان یفهم

ومن الناس من عمل فی النصوص بوجوه اخر هی فاسدة عندنا منها ما قال بعضهم ان التنصیص علی الشئ باسم العلم یوجب التخصیص ونفی الحکم عما عداه وهذا فاسد لان النص لم یتناوله فکیف یوجب الحکم فیه نفیا او اثباتا ومنها ما قال الشافعی رح ان الحکم متی علق بشرط او اضیف الی مسمی بوصف خاص

منہ حاله خلاف ما فهم من المنطوق ثم المفهوم المخالف علی انواع لانه ان فهم من اسم العلم فهو مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف فهو مفهوم الشرط او الوصف وتلك الاقسام من المفهوم فاسدة عندنا لا یصح الاحتجاج بها کما قال المص ومن الناس من عمل فی النصوص استدل بها بوجوه اخر غیر ما ذکرنا من العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء هی ای تلك الوجوه فاسدة عندنا منها ما قال بعضهم وهو ابو بکر الدقاق وابو حامد وبعض الحنابلة والاشعریة ان التنصیص علی الشئ باسم العلم ای بالاسم الذی لیس بصفة سواء کان اسم جنس کالماء فی حدیث الغسل او علما کزید یوجب التخصیص ونفی الحکم عما عداه والحاصل ان الحکم علی العلم یدل علی نفیه عن غیره عند هؤلاء القوم کقوله علیه السلام انما الماء من الماء رواه مسلم والمراد بالماء الاول الغسل وبالثانی المنی فلما نص علیه السلام بالماء وهو علم فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاکسال لعدم الماء فلو لم یدل علی النفی عما عداه لما فهموا ذلك وهذا ای قولهم المذکور فاسد لان النص لم یتناوله ای المسکوت عنه فکیف یوجب الحکم فیه نفیا او اثباتا یعنی لما لم یتناول النص المسکوت عنه فکیف یثبت الحکم فیه نفیا او اثباتا فانك اذا قلت جاء زید فهذا الکلام لا یتناول غیره کعمرو فلا یدل علی ان عمرا لم یجئ او جاء والا یلزم الکفر فی قولك محمد رسول الله فانه علی هذا یدل علی ان غیره لیس برسول وهو کفر نعم فائدة التخصیص ان یتامل المجتهد فیه فیثبت الحکم فی غیره بالقیاس وینال درجة الاجتهاد واما استدلال الانصار فهو بحرف الاستغراق الذی هو اللام لان الاصل فیها الاستغراق عند عدم العهد فیکون المعنی جمیع افراد الغسل من المنی یعنی جمیع افراد الغسل الذی یتعلق بالشهوة منحصر فی الماء فنقول الماء قد یثبت عیانا بان ینزل فی النوم او الیقظة بالوطی او بغیره وقد یثبت دلالة بان یقام دلیله وهو التقاء الختانین مقامه کما یقام السفر مقام المشقة ومنها ما قال الشافعی ره ان الحکم متی علق بشرط کما یکون فی مفهوم الشرط او اضیف الحکم الی مسمی بوصف خاص کما یکون فی مفهوم الوصف بان یکون الاسم عاما ولکنه قید بوصف مختص

اوجب نفی الحکم عند عدم الشرط والوصف ولهذا لم یجوز نکاح الامة عند فوات الشرط والوصف المذکورین فی قوله تعالی ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنٰت المؤمنٰت فمن ما ملکت ایمانکم من فتیٰتکم المؤمنٰت وحاصله انه الحق الوصف بالشرط واعتبر التعلیق بالشرط عاملا فی منع الحکم دون السبب

بالبعض کقوله علیه السلام فی الغنم السائمة زکوٰة فان اسم الغنم عام فی جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لابکله اوجب التعلیق فی الاول والاضافة فی الثانی نفی الحکم عند عدم الشرط فی الاول او الوصف فی الثانی ولهذا لم یجوز نکاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول الحرة او الوصف وهو الایمان فی الفتیٰت ای الاماء المذکورین فی قوله تعالی ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنٰت المؤمنٰت فمن ما ملکت ایمانکم من فتیٰتکم المؤمنٰت ای من لم یستطع منکم زیادة وقدرة فی المال ان ینکح الحرائر المؤمنٰت لاجل زیادة مهرهن ونفقتهن فلهان ینکح امة مؤمنة من مملوکات ایمانکم ای اخوانکم بحذف المضاف والا لایجوز نکاح السید بامة نفسه فالله تعالی علق حکم نکاح الاماء بشرط عدم طول الحرة ثم قید الامة بوصف الایمان فعلی مفهوم الشرط والوصف لایجوز النکاح بالامة عند القدرة بنکاح الحرة وایضا لایجوز نکاح الکتابیة للمؤمن کما هو مذهب الشافعی رح وعندنا جاز الامران وحاصله ای حاصل ما قاله الشافعی من ان التقید بالشرط او الوصف یدل علی نفی الحکم عما عداه انه ای الشافعی الحق الوصف بالشرط فی کونه موجبا للعدم عند العدم لان اثر الوصف فی المنع کاثر الشرط بدلیل ان الحکم یتوقف علیه کما یتوقف علی الشرط الا تری ان من قال لامرأته انت طالق راکبة فان الطلاق فی هذا القول متعلق برکوبها کما ان الطلاق فی قوله انت طالق ان کنت راکبة متعلق برکوبها فلما لم یوجد الطلاق فی کلا القولین بغیر الرکوب الحق الوصف بالشرط واعتبر التعلیق بالشرط عاملا فی منع الحکم دون السبب واعلم ان اثر التعلیق فی المنع اتفاق لکن عند الشافعی هو یمنع الحکم عن الثبوت الی زمان وجود الشرط ولا یمنع السبب عن الانعقاد فکان السبب موجودا موجبا الحکم فی الحال لکن التعلیق منع وجود الحکم الی زمان وجود الشرط فکان عدمه مضافا الی عدم الشرط وعندنا التعلیق یمنع السبب عن الانعقاد فلا یکون السبب موجودا موجبا للحکم فی الحال فکان عدم الحکم بناء علی

ولذلك ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لان الوجوب حاصل بالسبب على اصله ووجوب الاداء متراخ عنه بالشرط والمالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه

العدم الاصلی ففی قوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب هو انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق فعند الشافعی التعليق بالشرط اعنی الدخول فی الدار انما عمل فی منع الحكم فقط دون السبب اذ السبب قد وجد حسا لامرد له ولذلك ای لاجل ان التعليق انما يؤثر فی منع الحكم دون السبب ابطل الشافعی رح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فمن قال للاجنبية ان نكحتك فانت طالق او قال لعبد غيره ان ملكتك فانت حر فهذا الكلام عنده باطل حتی لا يقع الطلاق بعد النكاح ولا الاعتاق بعد الملك لان السبب وهو قوله انت طالق وانت حر موجود عند التعليق فلا بد لانعقاده من وجود الملك فی المحل فاذا خلا المحل عن الملك لغا وصار كما اذا قال للاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وهذا باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال قبل الحنث هذا تفريع اخر علی ما ذهب اليه الشافعی رح فاذا حلف والله لا افعل كذا ولم يحنث بعد ولكنه كفر قبل الحنث بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم جاز عنده لان الوجوب ای وجوب الكفارة حاصل بالسبب وهو اليمين ولهذا ايضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها والتعليق بالشرط مقدر فكانه قال الحالف ان حنثت فعلی كفارة يمين فاذا وجد السبب يصير الحكم مرتبا عليه علی اصله ووجوب الاداء متراخ عنه بالشرط يعنی ان نفس وجوب الكفارة انما هو بالسبب وهو اليمين فاذا وجد السبب ترتب الحكم عليه واما وجوب اداء الكفارة فهو يتاخر عن السبب ويحصل بالشرط وهو الحنث فلا يكون وجوب الاداء قبل الحنث ثم اشار الی الفرق بين الكفارة بالمال وبين الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تعجيلها قبل الحنث عنده بخلاف الاولی فقال والمالی ای الواجب المالی يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه فينفصل نفس وجوبه عن وجوب ادائه الا ترى ان من اشتری شيئا الی شهرين مثلا فيثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء

اما البدنی فلا یحتمل الفصل فلما تاخر الاداء لم یبق الوجوب وانا نقول بان اقصی درجات الوصف اذا کان مؤثرا ان یکون علة للحکم کما فی قوله تعالی الزانی والسارق ولا اثر للعلة فی النفی بلا خلاف

قبل حلول الاجل اما البدنی کالصوم فلا یحتمل الفصل یعنی لیس الفصل بین نفس وجوبہ ووجوب ادائه بل نفس وجوبه لیس الا وجوب ادائه الا تری ان الصلوٰة لیست الا انعالا معلوما وکذا الصوم فوجوب الصلوٰة والصوم لا یکون الا وجوب الاداء فلما تاخر الاداء لم یبق الوجوب ونحن نقول هذا الفرق ساقط عن اصله لان ذات الاموال انما تقصد فی حقوق العباد فیصح هذا الفرق فی حقوق العباد واما فی حقوق الله تعالی فالمقصود هو الاداء فیکون کالبدنی فی عدم انفکاک نفس وجوبه عن وجوب ادائه ثم اجاب المصنف عن استدلال الشافعی بقوله وانا نقول بان اقصی درجات الوصف اذا کان مؤثرا ان یکون علة للحکم کما فی قوله تعالی الزانی والسارق ولا اثر للعلة فی النفی بلا خلاف هذا جواب عن اصل الشافعی الذی کان منوطا بامرین الاول انه الحق الوصف بالشرط والثانی اعتبر التعلیق بالشرط عاملا فی منع الحکم دون السبب کما مر تخریجه انفا تحت قوله وحاصله نقوله بان اقصی درجات الوصف الخ منع علی الامر الاول وحاصله انا لا نسلم ان الوصف ملحق بالشرط علی الاطلاق بل للوصف ثلث درجات ادناها ان یکون اتفاقیا کما فی قوله تعالی وربائبکم التی فی حجورکم وهذا القسم لا یوجب العدم عند عدمه بلا خلاف لوجوده وعدمه سواء واعلاها ان یکون بمعنی العلة بان یکون مؤثرا فی الحکم کما فی قوله تعالی الزانیة والزانی والسارق والسارقة فان وصف الزنا هو المؤثر فی وجوب الجلد ووصف السرقة هو المؤثر فی وجوب القطع وذلک لان الحکم متی رتب علی الاسم المشتق کان ماخذه علة للحکم علی ما عرف واذا کانت اعلی درجات الوصف ان یکون علة لا یدل عدمها علی عدم الحکم لان عدم العلة لا یدل علی عدم الحکم بلا خلاف ما لم یثبت اختصاصه بها لجواز ثبوت الحکم حینئذ بعلل شتی فادناها اولی ان لا یدل عدمه علی عدم الحکم واوسطها ان یکون بمعنی الشرط فثبت ان الوصف لیس علی الاطلاق ملحقا بالشرط

ولو كان شرطا فالشرط داخل على السبب دون الحكم فمنعه من اتصاله بمحله وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا ولهذا لو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث ما لم يوجد الشرط وهذا بخلاف خيار الشرط فی البيع

ولو كان شرطا فالشرط داخل على السبب دون الحكم هذا منع على الامر الثانی و وجوب عن مفهوم الشرط ايضا وحاصله وان سلمنا ان الوصف قد يكون ملحقا بالشرط ولكن لا نسلم ان عدمه يدل على عدم الحكم لان عدم الشرط لا يدل عندنا على عدم الحكم فكذا عدم الوصف الملحق به وذلك لان الشرط وهو قوله ان دخلت الدار انما دخل على السبب وهو قوله انت طالق لانه هو المذكور دون غيره من الحكم وهو وقوع الطلاق فعدم الشرط انما يدل على عدم المشروط وهو السبب دون الحكم ففی قوله ان دخلت الدار فانت طالق علق قوله فانت طالق وهو السبب بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فلو لم يقل ان دخلت الدار لوقع الطلاق بالفعل فقوله ان دخلت الدار منع السبب من اتصاله بمحله وهو المرأة فقوله انت طالق لم يتصل ولم يقع على محله لاجل قوله ان دخلت الدار وهذا معنى قوله فمنعه من اتصاله بمحله وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط فكان عدم الحكم لعدم السبب لا لعدم الشرط ولهذا لو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث ما لم يوجد الشرط تائيد والزام على الخصم بما هو مجمع عليه ای ولاجل ان المعلق لا ينعقد سببا حتى لو حلف احد والله لا يطلق امرأته فقال ان دخلت الدار فانت طالق لا يحنث بهذا القول ما لم يوجد الشرط وهو دخول الدار وذلك لان قوله ان دخلت الدار منع قوله انت طالق عن اتصاله بمحله فكانه لم يقل هذا القول ما لم يوجد الدخول فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله انت طالق فيحنث وهذا بخلاف خيار الشرط فی البيع جواب عن استدلال الشافعی تقريرا لاستدلال ان الشرط انما يرد على الحكم دون السبب اذ لا معنى لجعل قوله انت طالق معدوما مع كونه موجودا حسا فلا محالة هو داخل على الحكم دون السبب كشرط الخيار فی البيع يدخل على الحكم دون السبب وتقرير الجواب هذا ای دخول الشرط فی امتاق

لان الخيار داخل على الحكم دون السبب ولهذا لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث واذا ثبت ان التعليق تصرف فى السبب باعدامه الى زمان وجود الشرط لا فى احكامه صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك وبطل التكفير بالمال قبل الحنث وفرقه بين المالى والبدنى ساقط لان حق الله تعالى فى المالى فعل الاداء

والطلاق على السبب دون الحكم بخلاف خيار الشرط فى البيع لان الخيار اى خيار الشرط فى البيع داخل على الحكم دون السبب وهو البيع لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثبات وهو غير محتمل الخطر لانه يؤدى الى القمار الذى هو حرام وفى جعله متعلقا بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع الشرط كما لا يجوز مع سائر الشروط لكن الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فيتقدر بقدرها وهى تندفع بجعله متعلقا بالحكم دون السبب بخلاف العتاق والطلاق اذ هما ليسا كذلك فانهما يحتملان التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب دون الحكم فقياسكم قياس مع الفارق ولهذا اى لان شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب لو حلف احد فقال والله لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث لتحقق البيع لان شرط الخيار لم يدخل على البيع ولم يمنعه عن الانعقاد واذا ثبت ان التعليق بالشرط تصرف فى السبب باعدامه الى زمان وجود الشرط لا فى احكامه يعنى ان التعليق بالشرط يعدم السبب الى زمان وجود الشرط ولا يعدم الحكم كما هو تشريحه صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد قوله انت طالق وانت حر وقت التعليق حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح والملك فح يكون محلا لورود قوله انت طالق و انت حر فلا باس لوقوعه فى محله وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لا تنعقد الا للبر فكيف تكون سببا للحنث فلا يصح التقديم على السبب وهو الحنث وفرقه بين المالى والبدنى بان المالى يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه فلذا صح فيه تقديم الكفارة على الحنث بخلاف البدنى فلا يحتمل الفصل فلا ينفك نفس الوجوب فيه عن وجوب الاداء فيكونان معا بعد الحنث فلا يصح فيه تقديم الكفارة قبل الحنث ساقط لان حق الله تعالى فى المالى فعل الاداء فيكون كالبدنى لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء فلا يصح فيه ايضا تقديم الكفارة

والمال آلة وانما يقصد عين المال فى حقوق العباد ومن هذه الجملة ما قال الشافعى رح ان المطلق محمول على المقيد وان كانا فى حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات لان قيد الايمان زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب نفى الحكم عند عدمه فى المنصوص عليه وفى نظيره من الكفارات لانها جنس واحد

قبل الحنث كما هو مذهبنا والمال آلة اى آلة الاداء فيكون المقصود هو الاداء وهو انما يجب بعد الحنث فلا يصح تقديمه على الحنث وانما يقصد عين المال فى حقوق العباد فينفك فيها نفس الوجوب عن وجوب الاداء فيصح هذا الفرق فيها و، يصح فى حقوق الله تعالى والكفارة من حقوق الله تعالى فلا يصح هذا الفرق فيها

ومن هذه الجملة اى من الوجوه الفاسدة ما قال الشافعى رح ان المطلق محمول على المقيد وان كانا فى حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات المطلق هو المعترض للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات والمقيد هو المعترض للذات مع صفة منها فاذا وردا فى مسئلة شرعية فعند الشافعى رح المطلق يحمل على المقيد اى يراد به المقيد وان كانا واقعين فى حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تعالى تحرير رقبة بدون قيد الايمان فعند الشافعى قيد الايمان معتبر هنا ايضا

لان قيد الايمان زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب نفى الحكم عند عدمه اى عدم الشرط فى المنصوص عليه وهو كفارة القتل ويوجب نفى الحكم عند عدمه فى نظيره اى نظير المنصوص من الكفارات بالقياس لانها جنس واحد شرعت للستر والزجر والحاصل انه بنى كلامه على ان المفهوم حجة قائلا بان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما مر سابقا فكانه قيل فى كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة فاذا لم يكن وصف الايمان لا يجوز بناء على ان عدم الحكم عند عدم الشرط واذا ثبت هذا فى المنصوص وهو عدم شرعى

وعندنا لا یحمل المطلق علی المقید وان کانا فی حادثة واحدة بعد ان یکونا فی حکمین لامکان العمل بهما قال ابوحنیفة ومحمد رح فیمن قرب التی ظاهر منها فی خلال الصوم لیلا عامدا او نهارا ناسیا انه یستانف

یحمل علیه سائر الکفارات بطریق القیاس لاشتراکها فی کونها کفارة وعندنا لا یحمل المطلق علی المقید وان کان فی حادثة واحدة بعد ان یکونا فی حکمین لامکان العمل بها یعنی اذا ورد المطلق والمقید فی حادثة واحدة او حادثتین ویکون احدهما ورد فی حکم واحدهما فی حکم اخر لا یحمل المطلق علی المقید اصلا عندنا لامکان العمل بکل واحد منهما اذ یجوز ان یکون التوسعة هو المقصود للشارع فی حکم حادثة والتضییق هو المقصود فی هذا الحکم فی حادثة اخری کما فی اعتاق الرقبة فی کفارة القتل والیمین فالحکم واحد وهو اعتاق الرقبة ولکن الحادثة اثنتان احدهما کفارة القتل والاخری کفارة الیمین ففی الاولی ورد المقید کما قال تعالی فتحریر رقبة مؤمنة وفی الاخری ورد المطلق کما قال تعالی وتحریر رقبة بغیر قید الایمان فلا یحمل احدهما علی الاخر اذ یجوز ان یکون مقصود الشارع التغلیظ فی الاولی والتوسعة فی الاخری ولکن لا یحمل احدهما علی الاخر اذا کانا فی حکمین وان اتحد الحادثة کما بین المص مثاله فی المتن بقوله قال ابوحنیفة رح ومحمد رح فیمن قرب التی ظاهر منها فی خلال الصوم لیلا عامدا او نهارا ناسیا ای للصوم انه یستانف الصوم یعنی من ظاهر بامرأته بان قال ظهرک کظهر امی مثلا ثم اراد ان یکفر بالصوم او الاعتاق فجامعها فی خلال الصوم ای قبل اتمام صیام شهرین فی اللیل عامدا او ناسیا و فی النهار ناسیا فعند محمد وابی حنیفة یستانف الصیام لانه تعالی قال فصیام شهرین متتابعین من قبل ان یتماسا فثبت بمقتضی النص ان الاخلاء عن المسیس شرط فی الصوم کما ثبت بنصه ان التقدیم علیه شرط لان الاخلاء من ضرورة التقدیم اذ لا یتصور التقدیم بغیره فکان الواجب علیه شیئین احدهما التقدیم والاخر الاخلاء فان عجز عن الاول فعلیه الثانی والا فات الامران جمیعا وقال ابویوسف والشافعی لا یستانف لان تقدیم جمیع الصیام علی المسیس فرض کما فی قوله من قبل ان یتماسا فاذا جامعها فات تقدیم البعض دون البعض فلو استانف لفات تقدیم الجمیع قوله لیلا عامدا لیس قیدا احترازیا

ولو قربها فی خلال الاطعام لم یستانف لان شرط الاخلاء عن المسیس من ضرورة شرط التقدیم علی المسیس وذلك منصوص علیه فی الاعتاق والصیام دون الاطعام وکذلك اذا دخل الاطلاق والقید فی السبب یجری کل واحد منهما علی سننه کما قلنا فی صدقة الفطر انه یجب اداؤها عن العبد الکافر بالنص المطلق باسم العبد

لان العمد والنسیان فی اللیل سواء کما فی شرح الطحاوی وقوله او نهارا ناسیا احتراز عن العمد اذ لو جامعها فی النهار عمدا وجب علیه الاستیناف بالاتفاق ولو قربها فی خلال الاطعام لم یستانف یعنی لو اراد ان یکفر باطعام ستین مسکینا فجامعها قبل الاطعام ای فی وسطه فانه لا یستانف الاطعام بالاتفاق بین علمائنا الثلثة وذلك لان شرط الاخلاء عن المسیس من ضرورة شرط التقدیم علی المسیس کما مر من انه لا یتصور تقدیم الصیام علی المسیس بدون الاخلاء عن المسیس وذلك ای التقدیم منصوص علیه فی الاعتاق والصیام لقوله تعالی فتحریر رقبة من قبل ان یتماسا فصیام شهرین متتابعین من قبل ان یتماسا دون الاطعام حیث لم یذکر فیه الا قوله تعالی فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا ولم یذکر فیه من قبل ان یتماسا والحاصل ان الحادثة ههنا متحد ولکن الحکمین (احدهما اطعام ستین مسکینا وثانیهما صیام شهرین واعتاق الرقبة) مختلفان واحدهما مطلق لم یذکر فیه قید التقدیم حیث لم یقل اطعام ستین مسکینا من قبل ان یتماسا والاخر مقید ذکر فیه هذا القید فلا یحمل احدهما علی الاخر بل یجری کل واحد منهما علی سننه ولما لم یشترط التقدیم علی المسیس فیه لم یشترط الاخلاء عنه فلا یلزم الاستیناف ان جامعها فی خلال الاطعام لعدم اشتراط الاخلاء عن المسیس الذی کان یثبت ضرورة فی اشتراط التقدیم کما فی اعتاق الرقبة والصوم وکذلك اذا دخل الاطلاق والقید فی السبب یجری کل واحد منهما علی سننه ولا یحمل المطلق علی المقید کما قلنا فی صدقة الفطر انه یجب اداؤها عن العبد الکافر ای بسببه بالنص المطلق باسم العبد وهو قوله علیه الصلوة والسلام ادوا عن کل حر وعبد صغیر او کبیر نصف صاع من بر او صاع من تمر الحدیث اخرجه الدارقطنی وابو داؤد

وعن العبد المسلم بالنص المقيد بالاسلام لانه لامزاحمة فی الاسباب فوجب الجمع

عبد الرزاق فی مسنده نفی هذا الحديث ليس قيد المسلم وعن العبد المسلم ای بسببه بالنص المقيد بالاسلام وهو ما روی البخاری ومسلم وابن ماجة وغيرهم عن ابن عمرؓ ان رسول الله صلی الله عليه وسلم فرض زكوة الفطر من رمضان علی الناس صاعا من تمر او صاعا من شعير علی كل حر وعبد ذكر وانثی من المسلمين وقال ابو عيسی الترمذی رواه مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبی صلی الله عليه وسلم وزاد فيه من المسلمين ورواه غير واحد عن نافع ولم يذكروا فيه من المسلمين انتهی والحاصل ان المطلق والمقيد اذا دخلا علی السبب (ادوا عن كل حر وعبد هذا مطلق وعن كل حر وعبد من المسلمين وهذا مقيد فان هذين النصين دخلا علی السبب وهو الرأس فان سبب وجوب صدقة الفطر هو الرأس فاحدهما يدل علی ان الرأس المطلق سبب والثانی علی ان رأس المسلم سبب) لا يحمل احدهما علی الأخر لانه لامزاحمة ولامنافاة فی الاسباب فوجب الجمع بين المطلق والمقيد ولا يحمل احدهما علی الأخر فيجعل كل واحد منهما سببا واما لو كان الحكم واحدا مع اتحاد الحادثة فالحمل واجب بالاتفاق كما امر عليه السلام لاعرابی جامع امرأته فی نهار رمضان ان يصوم شهرين متتابعين رواه ابو داؤد وغيره وفی رواية له عن ابن جريج عن الزهری علی لفظ مالك ان يصوم شهرين بلا قيد التتابع والحكم والحادثة واحد فوجب حمل احدهما علی الأخر لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه وضبط المقام ان المطلق والمقيد اذا وردا فی بيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الأخر لا يحمل احدهما علی الأخر مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا والا يحمل احدهما علی الأخر مثل اعتق عنی رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فان احدهما موجب لتقييد الأخر بالذات ومثل اعتق عنی رقبة ولا تملكنی رقبة كافرة فان احدهما يوجب تقييد الأخر بالواسطة لان نفی تمليك الكافرة يستلزم نفی اعتاقها وهذا يوجب تقييدا يجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة وان اتحد الحكم فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان الاول فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا وان كان الثانی فالحادثة اما مختلفة او متحدة فان اختلفت فلا حمل خلافا للشافعی ككفارة اليمين

وهو نظیر ما سبق ان التعلیق بالشرط لا یوجب النفی عند عدمه فصار الحکم الواحد قبل وجوده معلقاً ومرسلا لان الارسال والتعلیق یتنافیان وجوداً فاما قبل وجوده فهو معلقٌ بالشرط ای معدوم یتعلق وجوده بالشرط ومرسل عن الشرط ای معدوم محتمل للوجود قبله والعدم الاصلی کان محتملاً للوجود ولم یتبدّل العدم فصارَ محتملاً للوجود بطریقین

والقتل وان اتحدت فاما ان یکون الاطلاق والتقیید فی السبب ونحوه اولا فان کان فلاحمل کوجوب نصف الصاع فی صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا فی بعض الاحادیث ومقیدا بالاسلام فی بعضها والا یحمل المطلق علی المقید بالاتفاق کما فی قصة اعرابی جاء صُمْ شهرین فی روایة وشهرین متتابعین فی الاخری کذا قیل وهو ای العمل بالمطلق والمقید الواردین فی السبب وعدم حمل احدهما علی الآخر نظیر ما سبق من ان التعلیق بالشرط لا یوجب النفی ای نفی الحکم عند عدمه ای عدم الشرط فصار الحکم الواحد قبل وجوده محتملا لان یکون معلقاً بالشرط ومرسلا ای مطلقا عن الشرط وذلک لان الارسال والتعلیق انما یتنافیان وجودا یعنی عند وجود الحکم وثبوته لا یمکن ان یثبت ذلک الحکم الواحد بالارسال والتعلیق لاجل المنافاة بینهما فاما قبل وجوده ای قبل وجود ذلک الحکم فهو معلق بالشرط ای معدوم یتعلق وجوده بالشرط ومرسل عن الشرط ای معدوم محتمل للوجود قبله ای قبل الشرط کالطلقات الثلث المعلقة بدخول الدار یحتمل ان یتحقق وجودها عند وجود الشرط ای دخول الدار ویحتمل ان یوجد قبل وجود الشرط بالتنجیز وذلک لان العدم الاصلی قبل التعلیق کان محتملا للوجود بالارسال والتعلیق وبعد التعلیق ایضا لم یتبدل العدم الاصلی فصار ای بقی محتملا للوجود بطریقین احدهما الارسال وثانیهما التعلیق والحاصل ان العمل بالمطلق والمقید الواردین فی السبب نظیر الارسال والتعلیق بالشرط فکما یصلح الحکم الواحد قبل وجوده ان یوجد بالشرط وان یوجد بغیره ایضا لانه لا منافاة بین الارسال والتعلیق قبل وجود الحکم لان الامر العدمی یصلح ان یوجد بالشرط وان یوجد بغیره ایضا ولا یتبدل العدم بعد التعلیق فهو بعد التعلیق ایضا

ك ای احتمال الحکم لان یکون معلقا ومرسلا

ومنها ما قال بعضهم ان العام یخص بسببه

یصلح ان یوجد بطریقین وانما المنافات بین الارسال والتعلیق بعد وجود الحکم فانہ اذا وجد الحکم بالشرط لا یمکن ان یقال انه وجد بالارسال ای بغیر الشرط وکذا العکس کذلک یصلح الحکم الواحد قبل وجوده ان یثبت بسبب مقید وان یثبت بسبب مطلق علی سبیل البدل اذ لا منافات بینهما کما لم یکن المنافات بین الارسال والتعلیق قبل وجود الحکم وان امتنع ثبوته بهما جمیعا فلذا لا یحمل احدهما علی الاخر بل یجمع بینهما ثم فی هذا الکلام دفع سوال کان یرد علی مسئلة التعلیق بالشرط تقریر السوال ان عندکم التعلیق بالشرط لا یوجب نفی الحکم عند عدمه بل یجوز ان یوجد الحکم عند عدم الشرط ایضا کما یجوز ان یوجد عند الشرط فصار الشئ الواحد معلقا ومرسلا وهذا اجتماع المتنافیین تقریر الجواب انه لا منافات بین الارسال والتعلیق قبل وجود الشئ وانما المنافات بعد وجوده ونحن نجعل معلقا ومرسلا قبل وجوده لا بعده فتامل ومنها ای من الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم وهو مالک والشافعی وتبعهما المزنی والقفال ابوبکر الدقاق وابو ثور ان العام اذا ورد فی شخص خاص فی نص او قول الصحابة رض ولم یکن کلاما مبتداً یخص بسببه سواء کان السبب سوال سائل بان سال احد فی حضرته علیه السلام فاجاب علیه السلام من فعل کذا فعلیه کذا او قلہ کذا او لم یقل فلک کذا او فعلیک کذا او وقوع حادثة بان وقعت حادثة لاحد فی زمن النبی صلی الله علیه وسلم فورد النص فی تلک الحادثة یتناول لصاحب الحادثة ولغیره فعند هؤلاء العلماء یخص ذلک العام فی حق ذلک السائل او صاحب الحادثة حتی کان الحکم ثابتا فی حق غیرهما بنص اخر او بالقیاس علیهما وذهب جمهور العلماء من المتقدمین والمتاخرین الی خلافه ویؤیدهم اجماع الصحابة رضی الله عنهم والتابعین علی اجراء النصوص الواردة مقیدة باسبابها علی عمومها الا تری ان اٰیة الظهار نزلت فی خولة امرأة اوس بن الصامت واٰیة اللعان فی هلال بن امیة واٰیة القذف فی قذف عائشة رضی الله عنها واٰیة السرقة فی سرقة رداء صفوان او سرقة المجن ومع ذلک لم یخصوا هذه العمومات فی مواردها فعلم ان العام لا یخص بسبب الورود کذا فی غایة التحقیق ثم اراد الشیخ ان یبین ما هو الحق عندنا ویفصل السبب وبین ذلک فی اربعة اقسام فقال

وعندنا انما يخص بسببه اذا لم يكن مستقلا بنفسه كقوله نعم او بلى او خرج مخرج الجزاء كقول الراوى سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد او خرج مخرج الجواب كالمدعو الى الغداء و يقول والله لا اتغدى فاما اذا زاد على قدر الجواب فقال والله لا اتغدى اليوم وهو موضع الخلاف

وعندنا انما يخص العام بسببه اذا لم يكن العام مستقلا بنفسه اى لا يستقل بافهام المعنى بدون ما تقدمه من السبب وهذا هو القسم الاول كقوله فى جواب من قال اكان لى عليك الف درهم فقال نعم او قال اليس لى عليك الف درهم فقال بلى فقوله بلى ونعم عام لابهامه من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به لان كل واحد منهما حرف غير مستقل بنفسه لا يفيد بدون تعلقه بما قبله من السبب فاذا لم يفد بدون التعلق بما قبله من السبب فكيف يفيد معنى عاما شاملا لان ذلك شان المستقل بل ينحصر فى السبب واما لو كان كلاما مستقلا بنفسه بان يقول لك على الف درهم فهو اقرار مبتدأ خارج عما نحن فيه فلا كلام فيه والفرق بين بلى ونعم يعرف فى المطولات او خرج العام مخرج الجزاء كقول الراوى سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد وقصته مع قول ذى اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت الحديث مروى فى صحيح البخارى ومسلم وهذا هو القسم الثانى فقوله فسجد عام صالح فى نفسه لكل سجود ولكن لما وقع موقع الجزاء بدلالة الفاء خص بسببه وهو السهو وذلك لان الكلام لما جعل جزاء لما تقدم كان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ولا يفيد معنى عام او خرج العام مخرج الجواب ولم يزد عليه كالمدعو الى الغداء بان قال له اخر تغد معى ويقول هو فى جوابه والله لا اتغدى ولم يزد فى الجواب اليوم او معك وهذا هو القسم الثالث فقوله لا اتغدى عام شامل لغداء ذلك اليوم وغيره والغداء مع المخاطب وغيره والغداء فى منزله وفى غيره ولكنه لما اخرج الكلام مخرج الجواب مداعليه فيقيد بذلك الغداء الذى دعاه اليه ويصير كانه قال ان تغديت الغداء التى دعوتنى اليه فكذا ففى هذه الصور الثلث يخص العام بسببه اتفاقا ولا يحتمل ابتداء الكلام قط فاما اذا زاد على قدر الجواب فقال والله لا اتغدى اليوم وهذا هو القسم الرابع وهو موضع الخلاف فينا المص

فعندنا يصير مبتدأ احترازا عن الغاء الزيادة ومنها ما قال بعضهم ان القران فی النظم يوجب القران فی الحكم مثل قول بعضهم فی قوله تعالی واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ان القران يوجب ان لا تجب الزكوة علی الصبی والمجنون قالوا لان العطف يقتضی المشاركة واعتبروا بالجملة الناقصة اذا عطفت علی الكاملة وهذا فاسد لان الشركة انما وجبت فی الجملة الناقصة لافتقارها الی ما يتم به

بقوله فعندنا يصير مبتدأ حيث لا يتعلق باول الكلام احترازا عن الغاء الزيادة اذ لو جعلناه خارجا لخرج الجواب فحينئذ يلغو الزيادة وهو قوله اليوم لانه بغيره يتم الجواب ودلالة الحال ان كانت شاهدة علی كونه جوابا ولكن لا عبرة لها مع الصريح فلذا رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء فلا يختص بسببه بل يحنث بالتغدی سواء كان فی ذلك اليوم مع الداعی او وحده او مع غيره و قال الشافعی ومالك وزفر انه يحمل علی الجواب بدلالة الحال فيختص بسببه فيراد بالغداء ذلك الغداء الخالص ومنها ای من وجوه الفاسدة ما قال بعضهم قيل هو مالك ان القران فی النظم ای الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران فی الحكم ای الاشتراك فيه مثل قول بعضهم فی قوله تعالی واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ان القران ای الاشتراك بين الكلامين بحرف الواو يوجب ان لا تجب الزكوة علی الصبی والمجنون كما لا تجب عليهما الصلوة لاقترانها بالصلوة فی هذا القول فهما جملتان كاملتان عطفت احدهما علی الاخری بالواو فيقتضی التسوية بينهما وهذا معنی قوله قالوا لان العطف يقتضی المشاركة ومقتضی المشاركة هو ان وجبت احدهما وجبت الاخری والا لا تجب الاخری ايضا واعتبروا بالجملة الناقصة اذا عطفت علی الكاملة ای قاس هؤلاء القوم الجملة الكاملة المعطوفة علی الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند طالق بالجملة الناقصة ای المفرد المعطوف علی الجملة الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند فكما المفرد المعطوف والجملة الكاملة المعطوف عليها يشتركان فی الخبر وهو طالق لا محالة كذلك الاوليان تشتركان فی الحكم وهذا ای قياسهم فاسد لان الشركة فی الخبر انما وجبت فی الجملة الناقصة وهو قوله وهند لافتقارها الی ما يتم به الكلام وهو الخبر فان قوله وهند كان محتاجا الی طالق فلاجل هذا الاحتياج وجبت الشركة بينهما بخلاف الكاملة المعطوفة

فاذا تم بنفسه لم تجب الشركة الا فیما یفتقر الیه ولهذا قلنا فی قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حران العتق بالشرط لانه فی حق التعلیق قاصر فصل فی الامر وهو من قبیل الوجه الاول من القسم الاول مما ذکرنا من الاقسام فان صیغة الامر لفظ خاص من تصاریف الفعل وضع لمعنی خاص وهو طلب الفعل

فصل

فانها تامة فاذا تم الكلام المعطوف بنفسه لم تجب الشركة الا فیما یفتقر الكلام المعطوف الیه كالتعلیق فثبت ان موجب الشركة هو الافتقار دون نفس العطف ولهذا ای الاجل ان الشركة تثبته الافتقار قلنا فی قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حران العتق یتعلق بالشرط وهو دخول الدار لان ای قوله وعبدی حروان كان تاما ایقاعا لكنه فی حق التعلیق قاصر لان بدلالة الحال علم ان غرضه من قوله وعبدی حر التعلیق لا التنجیز ولم یذكر له شرطا علی حدة فصار ناقصا فی حق التعلیق فثبت احتیاجه الی الاول فی حق الشرط بخلاف ما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وزینب طالق فانه لا یعلق طلاق زینب بدخول الدار اذ لو كان غرضه التعلیق لقال وزینب بدون ذكر الخبر لاتحاد الجملتین فی الخبر فاذا اعاد الخبر علم ان غرضه التنجیز ولما فرغ المص عن بیان تقسیم الرابع وعن الوجوه الفاسدة شرع فی بعض اقسام الخاص وهو الامر لان اكثر ابحاث الاصول یتعلق به فقال فصل فی الامر وهو ای الامر وهو قولنا افعل من قبیل الوجه الاول ای الخاص من القسم الاول ای قسم الصیغة و اللغة مما ذكرنا من الاقسام العشرین ومن الاولی فی قوله من القسم الاول للتبعیض والثانیة والثالثة للبیان ویحتمل ان تكونا للتبعیض ایضا فان صیغة الامر مثل افعل یصدق علیه تعریف الخاص من انه لفظ خاص من تصاریف الفعل خرج به الاسم والحرف الخاص لانهما لیسا من تصاریف الفعل والتصاریف جمع تصریف مصدر جمعه باعتبار ارادة الانواع وفی قوله لفظ خاص رد علی قول الواقفیة الزاعمین انه مشترك لفظی بین الوجوب والندب والاباحة والتهدید وضع لمعنی خاص وهو طلب الفعل وفیه رد من ذهب من المالكیة والشافعیة الی ان صیغة الامر ان كانت مختصة بالوجوب لكن الوجوب لیس مختصا بها بل انه كما یستفاد منها یستفاد من غیرها وهو الفعل ویسمی الفعل امرا كما سمیت الصیغة به حتی قالوا ان افعال النبی علیه السلام موجبة كالاوامر فلما قال وضع لمعنی

وموجبه عند الجمهور الالزام الا بدليل

خاص احترز به منها فكما ان الامر مختص بالوجوب كذلك معناه وهو الوجوب مختص به فقوله فان صيغة الامر الخ دليل على ان الامر من قبيل الخاص ولا مصادرة فيه لانما اقام الدليل على الحاق هذا الفرد بنوعه ثم بين انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص وضع لمعنى خاص كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذى صفته كذا وكذا ثم يقال لفرد معين هذا داخل فى هذا النوع لانه انسان كما ثراه كذا فى غاية التحقيق وموجبه اى الحكم الثابت بالامر عند الجمهور الالزام اى الوجوب الا بدليل يدل على غيره فحينئذ يحمل عليه وقال بعضهم هو مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد اشتراكا لفظيا كالعين ونقل ذلك عن الاشعرى فى بعض الروايات عنه و ابن شريح وبعض الشيعة وقيل هو مشترك بين المعانى الثلثة الاول ثم اختلف فقيل بالاشتراك اللفظى وقيل بالمعنوى وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل هو مشترك بين المعنيين الاولين بالاشتراك اللفظى وهو منقول عن الشافعى رحمه الله وقيل بالمعنوى فعند هؤلاء لا حكم له بغير القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراد به صاحب الشرع فهو حق كما هو شأن المجمل وذهب عامة العلماء من الفقهاء و المتكلمين انه حقيقة فى احد هذه المعانى عينا من غير اشتراك ولا اجمال لكنهم اختلفوا فى تعينه فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابى الحسن والجبائىُ فى احد قوليه الى انه حقيقة فى الوجوب ومجاز فى ما عداه وذهب جماعة من الفقهاء والشافعى فى احد قوليه الى انه حقيقة فى الندب ومجاز فى ما سواه وذهب طائفة الى انه حقيقة فى الاباحة ونقل ذلك عن اصحاب مالك وتمسك الجمهور القائلون بانه حقيقة فى الوجوب بالكتاب ودلالة الاجماع واللغة اما الكتاب فقوله تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك اى ما بقى لك الاختيار بعد ان امرتك بالسجود فلم تركته وهذا دليل الوجوب والا لما ذمه الله تعالى على الترك وكان لابليس ان يقول انك ما الزمتنى السجود وقيل الكتاب قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم وقيل هو قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم واما دلالة الاجماع فهى ان الامة فى كل

والامر بعد الحظر وقبله سواءٌ ولا موجب له فی التکرار ولا یحتمله لان لفظ الامر صیغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل

عصر لم تزل کانوا یرجعون فی ایجاب العبادات وغیرها الی الاوامر والاستدلال بمطلق الصیغة المجردة عن القرائن علی الوجوب واما اللغة فهی ان السید اذا امر لمولاه افعل هذا فلو لم یفعل یعد عاصیا ومستحقا للعقاب عند اهل اللغة فلو لم یکن الامر للوجوب لم یکن ذلك واما ادلة باقی الفرق فمذکورة فی المطولات والامر بعد الحظر وقبله سواء یعنی ان الامر فی افادة الوجوب بعد الحظر وقبله سواء لا فرق فیه وهذا رد علی من قال ان الامر بعد الحظر ای المنع للاباحة وقبله للوجوب کما فی قوله تعالی واذا حللتم فاصطادوا لان الصید کان حلالا علی الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فاذا جاء قوله تعالی فاصطادوا بعد الحرمة افاد الاباحة ونحن نقول هذه الاباحة لم یفهم من الامر بل من قوله احل لکم الطیبٰت والا فقد جاء الامر للوجوب ایضا بعد الحظر فی القرآن کما فی قوله تعالی فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم فان القتل فی الاشهر الحرم محظور والقتل الثابت بقوله فاقتلوا واجب بعده ولا موجب له فی التکرار ولا یحتمله یعنی ان الامر باعتبار الوجوب لا یقتضی التکرار کما ذهب الیه قوم ولا یحتمله ایضا کما ذهب الیه الشافعی فاذا قیل صلِّ کان معناه افعل فعل الصلوة مرة لا یقتضی ذلك التکرار ولا یحتمله لان لفظ الامر مثل اُضرب صیغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل یعنی انما لا یقتضی الامر التکرار ولا یحتمله لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر فقولك اضرب مختصر من اطلب منك الضرب کما ضرب مختصر من قوله فعل فعل الضرب فی الزمان الماضی والمصدر المختصر منه فرد لا یحتمل العدد فکیف یقتضی التکرار وکیف یحتمله وقال الشافعی سلمنا انه لا یقتضی التکرار لکنه یحتمله لانه مختار ان المصدر المختصر منه معرف فهو وان کان فردا لکنه اقترن باداة العموم والاستغراق فصار بمعنی کل فرد فیراد ایقاع کل فرد وهذا معنی احتمال الامر التکرار والفرق بین الموجب والمحتمل ان الموجب یثبت بغیر النیة ایضا والمحتمل لا یثبت بغیر النیة اصلا ولما کان یتوهم من قوله لفظ الامر صیغة اختصرت لمعناها (طلب الفعل) انه کما لا یحتمل العدد ولا یقتضیه کذلك لیس بفرد ایضا

لکن لفظ الفعل فرد فلا یحتمل العدد قلنا فی قول الرجل لامرأته طلقی نفسك انه یقع علی الواحد ولا تعمل نیة الثنتین فیه لانه لا تصح نیة العدد الا ان تکون المرأة امة لان ذلك جنس طلاقها فصار من طریق الجنس واحدا ثم الامر المطلق عن الوقت کالامر بالزکوة وصدقة الفطر والعشر والکفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق لا یوجب الاداء علی الفور فی الصحیح من مذهب اصحابنا

دفع هذا التوهم بقوله لکن لفظ الفعل الذی اختصر منه الامر فرد من حقیقة ذلك الفعل فلا یحتمل العدد لان بین العدد والفرد منافات اذ الفرد ما لا ترکب فیه والعدد ما یترکب من الافراد والترکیب وعدمه متنافیان ولهذا ای لاجل ان الامر لا یحتمل العدد قلنا فی قول الرجل لامرأته طلقی نفسك انه یقع علی الواحد الا ان ینوی الثلث لان الواحد فرد حقیقی متیقن والثلاث فرد حکمی محتمل ولا تعمل نیة الثنتین فیه لانه لا یصح نیة العدد الا ان تکون المرأة امة ای لا تصح نیة الثنتین فی قوله طلقی نفسك لانه عدد محض لیس بفرد حقیقی ولا حکمی والعدد لیس مدلول اللفظ ولا محتمله فکیف یصح النیة الا اذا کانت تلك المرأة امة لان ذلك المذکور وهو الثنتان فی حق الامة جنس طلاقها کالثلاث فی حق الحرة جنس الطلاق فصار من طریق الجنس واحدا ای یکون ذلك باعتبار الجنس فردا حکمیا فیصح النیة واما اذا قال طلقی نفسك ثنتین فیقع الثنتان لا لاجل انه بیان تفسیر له لان طلقی لا یحتمل ذلك حتی یکون ثنتین بیان تفسیر له بل لاجل انه بیان تغییر لما قبله ولما فرغ المصنف عن احتمال الامر التکرار وعدم احتماله شرع فی بیان انه مطلق عن الوقت ومقید به فقال ثم الامر المطلق عن الوقت وهو الذی لم یتعلق اداء المامور به فیه بوقت محدود وعلی وجه یفوت الاداء بفوته کالامر بالزکوة وصدقة الفطر والعشر والکفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق لا یوجب الاداء علی الفور فی الصحیح من مذهب اصحابنا فان کل واحد من تلك الامور لا یتقید بوقت یفوت بفوته بل کلما ادی یکون اداء وان کان التعجیل مستحبا وذهب بعض اصحابنا کالشیخ ابی الحسن الکرخی وبعض اصحاب الشافعی کابی بکر الصیرفی وابی حامد الی انه یجب علی الفور احتیاط الامر العبادة بمعنی انه یاثم بالتاخیر وهذا هو ثمرة الخلاف بیننا وبینهم والا لا یعد قاضیا عندهم ایضا بالتاخیر وعندنا لا یاثم الا فی اخر العمر او حین ادراك علامات الموت ولم یؤد فیه

ن ولصلا

والمقيد بالوقت انواع نوعٌ جعل الوقت ظرفا للمؤدّی وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلٰوة الا يرى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا لا معيارا والاداء يفوت بفوته فكان شرطا والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت ويفسد التعجيل قبله فكان سببا والاصل فی هذا النوع انه لما جعل الوقت ظرفا للمؤدّی وسببا للوجوب لم يستقم

والمقيد بالوقت اربعة انواع الاول نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدی بان لا يكون الوقت معيارا له بل يفضل عنه وشرطا للاداء والمراد بكون الوقت شرطا للاداء ان لا يصح المامور به قبل وجوده ويفوت بفوته وسببا للوجوب والمراد بكون الوقت سببا للوجوب ان يكون لهذا الوقت تاثير فی وجوب المامور به حتى يختلف المامور به باختلاف صفة الوقت نقصانا و كمالا وهو وقت الصلٰوة فانه يوجد فيه ثلث صفات من كونه ظرفا وشرطا وسببا كما اثبت المص تلك الصفات فيه بقوله الا يرى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا لا معيارا هذا هو الصفة الاولى من الصفات الثلث والاداء يفوت بفوته فان صلٰوة الظهر مثلا يفوت اداء بفوت وقت الظهر ولا يصح اداؤها قبل وقت الظهر فكان الوقت شرطا هذا هو الصفة الثانية والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت فانه يصح كاملا فی وقته الكامل ويكره فی اوقات مكروهة ويفسد التعجيل قبله فكان سببا هذا هو الصفة الثالثة

ف ثم ههنا امران نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه الحقيقی هو تتابع النعم على العباد من الله تعالى وسببه الظاهری هو الوقت اقيم مقامه لتوارد النعم فيه ووجوب الاداء سببه الحقيقی تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهری هو الامر اقيم مقامه ثم اعلم ان الظرفية والسببية وصفان متنافيان لا يمكن اجتماعهما بحسب الظاهر لان السبب يقتضی التقديم على المسبب والظرف يقتضی ان لا يقدم المظروف عليه اذ الظرف ما يؤدّی فيه لا بعده ولذا قيل فی التفصی عنه ان الظرف جميع الوقت والشرط مطلق الوقت والسبب هو الجزء المتصل بالاداء قبل الشروع فی الاداء والكل فی القضاء والاصل فی هذا النوع ای النوع الاول من الوقت وهو وقت الصلٰوة انه ای الشان لما جعل الوقت ظرفا للمؤدّی وسببا للوجوب لم يستقم

ان یکون کل الوقت سببا لان ذلک یوجب تاخیر الاداء عن وقته او تقدیمه علی سببه فوجب ان یجعل بعضه سببا وهو الجزء الذی یتصل به الاداء فان اتصل الاداء بالجزء الاول کان هو السبب والا ینتقل السببیة الی الجزء الذی یلیه لانه لما وجب نقل السببیة عن الجملة ولیس بعد الجملة جزء مقدر وجب الاقتصار علی الادنی

ان یکون کل الوقت سببا یعنی مع رعایة کونه ظرفا لا یمکن ان یجعل جمیع الوقت سببا لان ذلک یوجب تاخیر الاداء عن وقته او تقدیمه علی سببه یعنی لو جعل کل الوقت سببا فات احد المعنیین من الظرفیة والسببیة لانه حینئذ لا یخ اما ان یؤدی المامور به بعد الوقت او قبله او فیه فان کان الاول ای ادی بعد الوقت ففیه ان کان رعایة معنی السببیة (لان السبب یتقدم علی المسبب فاذا فرض الوقت سببا کان للمامور به ان یوجد بعد الوقت) ولکن یلزم ح تاخیر الاداء عن وقته فیفوت ح معنی الظرفیة لان الظرفیة تقتضی ان یکون الاداء فی الوقت وان کان الثانی ای ادی قبل الوقت او کان الثالث ای ادی فی الوقت فح[1] وان کان رعایة معنی الظرفیة ولکن یلزم تقدیمه علی السبب او المعیة وح یفوت معنی السببیة لان المسبب لا یتقدم علی السبب ولکن لا یوجد مع السبب بل یتحقق بعده فاذا بطل کون کل الوقت سببا فوجب ان یجعل بعضه سببا وهو الجزء الذی یتصل به الاداء فالسبب فی هذا القسم هو ان الشروع فالسبب للصلوة هو الجزء السابق علی التحریمة وهو الجزء الذی لا یتجزی یتصل بالتحریمة وهذا القسم علی اربعة اقسام لان الصلوة ان ادیت فی اول الوقت فیکون ان الشروع هو الجزء الاول من الوقت هذا هو القسم الاول فان لم یؤد فی اول الوقت ینتقل السببیة الی الاجزاء التی بعده ادیت فیها الصلوة من الاجزاء الصحیحة وهو القسم الثانی فان لم تؤد فی الاجزاء الصحیحة حتی ضاق الوقت فح تکون ان الشروع من الاجزاء الناقصة وهذا فی العصر خاصة فان الاجزاء الاخیرة فیه ناقصة وهذا الجزء الناقص مقدار ما یسع فیه التحریمة عندنا ومقدار ما یؤدی فیه اربع رکعات عند زفر وهذا قسم ثالث وهذا کله اذا ادیت الصلوة فی وقتها واما اذا فاتت عن الوقت فح یضاف الوجوب الی جمیع الوقت لزوال المانع عن جعل کل الوقت سببا فان الشروع لا یکون سببا ح وهذا قسم رابع وهذا خلاصة ما یاتی فی کلام المص فشرع اولا فی القسم الاول فقال فان اتصل الاداء بالجزء الاول من الوقت کان هو السبب لاتصال الاداء به فح ان الشروع هذا فکان هو سببا والا ینتقل السببیة الی الجزء الذی یلیه ای وان لم یتصل الاداء بالجزء الاول فیکون السبب هو الجزء الذی یتصل به الاداء بعده بشرط ان لا ینتهی الی الجزء الناقص وهذا قسم ثان وقوله لانه لما وجب نقل السببیة عن الجملة ولیس بعد الجملة جزء مقدر وجب الاقتصار علی الادنی ای

[1] ای حین ان یکون المؤدی فی الوقت منه

شرع فیها ان لم

ولم يجز تقديره على ما يسبق قبيل الاداء لان ذلك يؤدى الى التخطى عن القليل بلا دليل ثم كذلك ينتقل الى ان يتضيق الوقت عند زفر رح والى اخر جزء من اجزاء الوقت عندنا فتعين السببية فيه لما يلى الشروع فى الاداء اذ لم يبق بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه

الاقرب بالاداء دليل على قوله وهو الجزء الذى يتصل به الاداء يعنى انما قلنا ان السبب هو بعض الوقت وهو جزء يتصل به الاداء لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة اى عن كل الوقت الى البعض للضرورة التى ذكرناها من لزوم تاخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه وليس بعد الكل جزء مقدر اى معلوم المقدار كالربع والخمس ونحوهما لعدم الدليل عليه حتى لو كان بعده جزء مقدر ليقال انه سبب فاذا لم يكن جزء مقدر موجودا وليس الكل سببا فوجب الاقتصار على الادنى اى جزء يتصل به الاداء لانه متصل بالمسبب والاصل فى السبب الاتصال بالمسبب وقوله ولم يجز تقديره اى تقدير معنى السببية على ما يسبق قبيل الاداء لان ذلك يؤدى الى التخطى عن القليل بلا دليل دفع دخل مقدر اى تقرير الدخل سلمنا ان السبب هو بعض الوقت لا كل الوقت للضرورة المذكورة ولكن جاز ان يقدر معنى السببية على الاجزاء المتقدمة على الاداء فيجعل السبب الاجزاء السابقة على الاداء المتصلة بالاداء لا الجزء الذى يتصل به الاداء خاصة وتقرير الجواب ان ذلك يؤدى الى التخطى اى التجاوز من القليل وهو الجزء المتصل بالاداء الى الكثير بلا دليل لان الدليل انما يدل على ان الكل سبب او الجزء الادنى فاثبات السببية لغير الكل والجزء الادنى وهو ما يسبق على الاداء من الاجزاء اثبات بلا دليل ثم كذلك اى كما انتقلت السببية من الجزء الاول الى الثانى عند عدم الشروع فى الاداء ينتقل السببية من الثانى الى الثالث الى ان يتضيق الوقت عند زفر رح ومقداره ان يؤدى فيه اربع ركعات فلا تنتقل السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع والى اخر جزء من اجزاء الوقت عندنا وهو مقدار ما يسع فيه التحريمة وهذا هو القسم الثالث الذى يضاف الوجوب فيه الى الجزء الناقص وهو مقدار ما يؤدى فيه اربع ركعات عند زفر ومقدار ما يسع فيه التحريمة عندنا فتعين السبب فيه اى فى الوقت الناقص لما يلى الشروع فى الاداء يعنى فى ذلك الوقت الناقص وهو مقدار اربع ركعات عنده ومقدار التحريمة عندنا يتعين السببية لجزء يشرع فى الاداء فيه اذ لم يبق بعده اى بعد هذا الجزء ما يحتمل انتقال السببية اليه اذ لو انتقلت الى ما بعده

فيعتبر حاله فی الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء فان كان ذلك الجزء صحيحا كما فی الفجر وجب كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض وان كان ذلك الجزء فاسدا كما فی العصر يستانف فی وقت الاحمرار وجب ناقصا فيتادى بصفة النقصان

صفة

والواجب لايسع فيه لادى الى تكليف ماليس فی الوسع فيعتبر حاله فی الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء تفريع على قوله فتعين السببية فيه يعنی اذا تعين للسببية ذلك الجزء الناقص فيعتبر حال المكلف عند ذلك الوقت حتى ان اسلم الكافر او بلغ الصبی او عقل المجنون او سافر المقيم او اقام المسافر وحاضت المرأة اوطهرت الحائض يعتبر ذلك الوقت حق ان كان الوقت بحيث يسع فيه التحريمة تجب الصلوة على كل واحد من المذكورين وتجب صلوة المقيمين على من اقام فی ذلك الوقت وان كان مسافرا فی سائر الاجزاء وتجب صلوة السفر على من سافر فی ذلك الوقت وان كان مقيما فی الاجزاء المتقدمة عندنا وعند زفر يعتبر الوقت بحيث يؤدی فيه اربع ركعات فان الوقت باقيا بذلك المقدار تجب الصلوة على هؤلاء والا فلا وقس عليه حال المسافر والمقيم وايضا يعتبر صفة ذلك الجزء فی الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحا كما فی الفجر فان وقت الفجر من الابتداء الى الانتهاء كامل ليس فيه جزء يوصف بالكراهة بخلاف العصر فان وقته بعد احمرار الشمس يصير ناقصا ومكروها وجب الفرض فی جميع اوقات الفجر كاملا لكمال السبب فاذا اعترض الفساد فی الفجر بطلوع الشمس بطل الفرض عندنا خلافا للشافعی لان الصلوة وجبت كاملة لكمال السبب فلا تتادى بصفة النقصان فعليه ان يستانف صلوته ودليل الشافعی ما رواه الشيخان عن ابی هريرة من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر ونحن نقول وقع التعارض بين هذا الحديث وبين النهی الوارد عن الصلوة فی وقت الطلوع والغروب وفی الاستواء كما هو مروی فی الصحاح فرجعنا الى القياس كما هو حكم التعارض فرجح القياس هذا الحديث فی صلوة العصر وحديث النهی فی صلوة الفجر وله اجوبة اخرى مذكورة فی المطولات وان كان ذلك الجزء فاسدا ای ناقصا لانه منسوب الى الشيطان كما فی العصر يستانف فی وقت الاحمرار ای كوقت الاصفرار يؤدی فيه عصر ذلك اليوم وجب الفرض ناقصا لنقصان السبب فيتادى بصفة النقصان ای بهذا الشروع الواقع فی الوقت

صفة

ولا يلزم على هذا ما اذا ابتدأ العصر في اول وقته ثم مده الى ان غربت الشمس فانه لا يفسد لان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر واما اذا خلا الوقت عن الاداء فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء فوجب بصفة الكمال فلا يتادى بصفة النقصان في الاوقات الثلثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض والنوع الثاني ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه

الناقص حتى اذا اعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلوة لانه اداها كما وجبت ولا يلزم على هذا ما اذا ابتدأ العصر في اول وقته ثم مده الى ان غربت الشمس جواب سوال يرد على قوله فان كان ذلك الجزء صحيحا الخ توجيه السوال انكم الآن اثبتم ان ما وجب كاملا لا يتادى بصفة النقصان فعلى هذا لو شرع احد صلوة العصر في اول الوقت ثم مدها بالتعديل والتطويل الى ان غربت الشمس وجب ان يفسد صلوته لان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شروعها في الوقت الكامل ومع هذا انكم تقولون انه لا يفسد صلوته وتقرير الجواب ما بينه المص بقوله فانه لا يفسد لان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفوا حاصله انما يلزم الفساد لضرورة ابتنائه على العزيمة فان الشارع جعل العزيمة للمكلف ان يشغل كل الوقت لاداء الصلوة فجعل هذا القدر من الفساد لامر العزيمة عفوا لان الاحتراز عنه اى عن الفساد مع الاقبال على الصلوة على وجه العزيمة متعذر فلذا قلنا لا يفسد صلوته واما اذا خلا الوقت عن الاداء بان فاتت الصلوة عن الوقت فالوجوب يضاف الى كل الوقت وهذا هو القسم الرابع لزوال الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء يعني انما يضاف الوجوب الى جميع الوقت لان المانع عن جعل كل الوقت سببا قد زال وهو كون الوقت ظرفا مع كونه سببا فح ليس الوقت بظرف فوجب الفرض بصفة الكمال لكمال السبب وهو كل الوقت فلا يتادى بصفة النقصان في الاوقات الثلثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض يعني لما وجب القضاء بصفة الكمال لكمال السبب لا يجوز اداءه بصفة النقصان في الاوقات المكروهة من الطلوع والغروب والاستواء كما لا يجوز سائر الفرائض في الاوقات المكروهة وحكم هذا النوع من الوقت اشتراط نية التعين بان يقول نويت ان اصلي ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لان الوقت لما كان ظرفا صالحا للوقتي وغيره من القضاء والنوافل يجب ان يعين النية ولما فرغ من النوع الاول من الوقت مع اقسامه الاربعة شرع في النوع الثاني فقال والنوع الثاني من الوقت ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه والمعيار هو الذي استوعب الوقت ولا يفضل عنه فيطول

وهو وقت الصوم الا ترى انه قدر به واضيف اليه ومن حكمه ان لا يبقى غيره مشروعا فيه فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف الا في المسافر ينوي واجبا اخر عند ابي حنيفة ولو نوى النفل ففيه روايتان واما المريض فالصحيح عندنا انه يقع صومه عن الفرض بكل حال لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدار لقيام سببه وهو السفر

بطوله وبنقص بقصره وهو وقت الصوم الا ترى انه قدر به واضيف اليه يعني هذا القسم هو وقت الصوم فان الصوم يقدر بالوقت حيث يزداد الصوم بازدياد الوقت وينقص بانتقاصه ولا يفضل الوقت عن الصوم فكان وقت الصوم معيارا للصوم لا ظرفا له وكذلك يضاف الصوم الى الوقت فيقال صوم شهر رمضان فكان الوقت سببا لان الاضافة دليل السببية كما سيعرف ولم يذكر هنا كونه شرطا للاداء مع انه شرط له اكتفاء على انه يعرف بكونه موقتا فالوقت شرط الاداء في كل موقت فعلى هذا لا فرق بين هذا النوع من الموقت والنوع الاول منه الا ان الاول ظرف وهذا معيار ومن حكمه اى من حكم هذا النوع ان لا يبقى غيره مشروعا فيه وذلك لانه لما كان شهر رمضان معيارا للصوم فيصير غير الفرائض من صوم النوافل والقضاء غير مشروع فيه كما قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان اوردوه على القارئ في غير موضع على ما الحديث فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف تفريع على قوله لا يبقى غيره مشروعا فيه يعني لو صام الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم بان يقول نويت الصوم من غير تعرض لجهة الفرض فيقع عن رمضان وكذا لو اخطأ في الوصف بان يقول نويت النفل او القضاء او الكفارة او النذر وقع عن رمضان والمراد بالخطاء هنا ضد الثواب لا ضد العمد فان العامد والخاطئ في هذا الحكم سواء الا في المسافر ينوي واجبا اخر عند ابي حنيفة استثناء من مقدر اى يصاب رمضان مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا في المسافر حال كونه ناويا في رمضان عن واجب اخر من القضاء والكفارة فانه عند ابي حنيفة يقع عما نوى لا عن رمضان لانه لما خير بين الافطار والصوم يتخير بعد ذلك بين الاول وواجب اخر وعندهما يقع عن رمضان لان شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم والرخصة الافطار انما كانت لليسر فاذا صام ولم ياخذ باليسر عاد حكمه الى الاصل ولو نوى النفل ففيه روايتان في رواية يقع عن صوم رمضان وفي رواية عن النفل اما المريض فالصحيح عندنا انه يقع صومه عن الفرض اى عن رمضان بكل حال سواء كان صومه بنية النفل او القضاء او الكفارة او النذر لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة وهو العجز الحقيقي وذلك لانه لما صام وتحمل المحنة على نفسه علم انه لم يكن عاجزا فيلحق بالصحيح والصحيح يقع صومه عن رمضان سواء كان بمطلق الصوم او الخطاء في الوصف واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر اى تقديري لا تحقيقي لقيام سببه اى سبب العجز وهو السفر مقام المشقة لان السفر في الغالب

فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيتعدى حينئذ بطريق التنبيه الى حاجته الدينية ومن هذا الجنس الصوم المنذور فى وقت بعينه لانه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لانه واحد لايقبل وصفين متضادين فصار واحدا من هذا الوجه فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطاء فى الوصف

الحاجة

يفضى الى المشقة فاذا صام المسافر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة وهو العجز التقديرى لقيام سبب العجز وهو السفر والحاصل ان رخصة المسافر بعجز حكمى والسفر قائم مقامه فاذا صام المسافر لا يفوت العجز بوجود السفر فيتعدى حق الترخص الثابت للحاجة الدنياوية وهى الاكل والشرب حينئذ اى حين لم يبطل ولاية ترخصه لظهور قدرته على الصوم بطريق التنبيه اى بطريق الدلالة الى حاجته الدينية والحاصل ان ترخص الشارع لنا بالافطار للحاجة الدنياوية وهى الاكل والشرب دليل وتنبيه على ان لنا ولاية الترخص باداء الصوم للحاجة الدينية التى هى اشد من حوائج الدنيا وهى دفع العذاب عن نفسه فاذا صام المسافر لم يبطل ولاية الترخص له فاذا لم يبطل وقع صومه عما نوى ومن هذا الجنس اى من جنس ما صار الوقت معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان الصوم المنذور فى وقت بعينه اى فى وقت معين مثل ان يقول لله على ان اصوم يوم الخميس هذا واحترز به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم يوما فان النذر المطلق وان كان وقته معيارا له ولكن ليس سببا لوجوبه وانما السبب هو النذر لانه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا يعنى الصوم المنذور مثل صوم رمضان فى كون الوقت معيارا له وسببا لوجوبه اما كون الوقت معيارا له فهو ظاهر واما كونه سببا للوجوب فهو انما يصح اذا يصير الصوم المنذور واجبا فيقال سبب وجوبه هو الوقت لانه يضاف اليه فنقول انه وان كان نفلا فى الاصل كما هو الاصل فى غير رمضان ولكنه لما صار واجبا بالنذر لم يبق نفلا لانه واحد لايقبل وصفين متضادين وهما كونه نفلا وواجبا لان النفل ما لا يستحق العبد العقوبة بتركه والواجب ما يستحقها بتركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورة فصار صوم الوقت اى المنذور واحدا من هذا الوجه وهو انه لم يبق محتملا للنفل وان بقى محتملا لصفة القضاء والكفارة بخلاف صوم رمضان فانه واحد مطلقا فاذا ثبت انه مثل صوم رمضان فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطاء فى الوصف يعنى يقع عن النذر بمطلق اسم الصوم بان ينوى ان يصوم ذلك اليوم ولم ينو لصفة النذر وكذا يقع عن النذر ومع الخطاء فى الوصف بان ينوى النفل كصوم رمضان

الحاجة

وتوقف مطلق الامساك على صوم الوقت وهو المنذور ولكنه اذا صامه عن كفارة او قضاء عليه يقع عما نوى لان التعين انما حصل بولاية الناذر وولايته لا تعدوه فصح التعين فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه فلا والنوع الثالث الموقت بوقت مشكل توسّعه وهو الحج

اما ن

وتوقف مطلق الامساك على صوم الوقت وهو المنذور يعنى اذا وجد الامساك عن الاكل والشرب والجماع فى اول اليوم الذى نذر فيه الصوم ولا نية له فى الامساك يتوقف ذلك الامساك على الصوم المنذور حتى لو نوى قبل الزوال عن المنذور يقع عنه لكنه اى الناذر اذا صامه اى صوم الوقت عن واجب اخر من كفارة او قضاء عليه يقع عما نوى هذا اذا نواه من الليل اما اذا نواه من النهار فانه يقع عن صوم المنذور ولان التعين اى تعين الناذر الوقت للصوم انما حصل بولاية الناذر وولايته لا تعدوه اى لا يتجاوز عنه الى غيره فصح التعين الذى هو تصرف فى مشروع الوقت فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فيه فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو اى الرجوع الى حقه ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه اى لحق صاحب الشرع فلا اى فلا يصح التعين والحاصل ان الصوم المنذور لما كان واحدا من جهة انه لم يبق محتملا للنفل فان صامه بمطلق الصوم او مع الخطاء فى الوصف يقع عن المنذور ولا يقع عن النفل اصلا لانه لا يحتمله واما الواجب الاخر من كفارة او قضاء فيحتمله صوم الوقت لانه ليس بواحد من هذا الوجه بخلاف رمضان فانه واحد من جميع الوجوه فاذا كان صوم الوقت يحتمله فان نوى من الليل عن واجب اخر يقع صومه عنه لا عن المنذور وحاصل الدليل الذى اورده عليه المص بقوله لان التعين الخ هو ان تعين الناذر ذلك اليوم لصوم النذر انما حصل بولايته فيصح ذلك التعين فيما له حق من النوافل فبعد تعينه لا يبقى النفل نفلا بل يصير واجبا ولا يتعدى الى ما ليس له حق فيه فلا يصح تعينه فى حق صاحب الشرع بان لا يبقى ذلك اليوم محتملا لحق صاحب الشرع من الواجبات بعد تعينه هذا توضيح المقام واما الجنايا فمستوره بعد فى زوايا الكلام والنوع الثالث من الموقت الموقت بوقت مشكل توسعه وهو الحج فالحج موقت وتم الاشكال و الاشتباه فى وقته بحيث يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه وذلك من وجهين الاول انه لا يؤدى الا فى بعض عشرة ذى الحجة والحال وقته شوال وذو القعدة وعشرة ذى الحجة

اما

فانه فرض العمر ووقته اشهر الحج وحيوته مدة يفضل بعضها لحجة اخرى مشكل ومن حكمه ان عند محمد يسعه التاخير لكن بشرط ان لا يفوته فى عمرة وعند ابى يوسف رح يتعين عليه الاداء فى اشهر الحج من العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات فظهر ذلك فى حق المأثم لا غير حتى يبقى النفل مشروعا

فيكون الوقت فاضلا فمن هذا الوجه يكون ظرفا كوقت الصلوٰة ومن حيث انه لا يؤدى فى هذا الوقت الا حج واحد يكون معيارا مثل وقت الصوم والثانى مابينه المص بقوله فانه اى الحج فرض العمر اى لا يفرض فى العمر الا مرة واحدة ووقته اشهر الحج لا كل الشهر فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع فى ذلك الوقت الا حج واحد من جنس واحد وحيوته مدة يفضل بعضها لحجة اخرى يعنى لو بقى المكلف حيا الى العام الثانى والثالث بعد كونه فرضا عليه واداه فى العام الثانى والثالث لجاز ويكون اداء فكان حياة المكلف وقتاله وهى ظرف يسع فيها حجة اخرى فاشبه الظرف بهذا الوجه فهو مشكل الوجهين المذكورين لكن محمد اعتبر التوسع وابو يوسف اعتبر جانب التضيق كما سيجئ ولما كان قول محمد راجحا عند المص ذكر التوسع فقط ومن حكمه ان عند محمد رح يسعه التاخير لكن بشرط ان لا يفوته فى عمرة يعنى عند محمد وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتعين اشهر العام الاول للاداء بل يترخص له ان يؤديه فى العام الثانى او الثالث الى اخر عمرة بشرط ان لا يفوت منه وعند ابى يوسف يتعين عليه الاداء فى اشهر الحج من العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات يعنى عند ابى يوسف لا بد له ان يؤدى الحج فى العام الاول فى وقته احتياطا احترازا عن الفوات اذ الحيوٰة الى العام الثانى او الثالث امر موهوم فظهر ذلك فى حق المأثم لا غير يعنى ظهر اثر الاختلاف المذكور حق الاثم لا غير حتى اذا لم يؤد فى العام الاول يصير فاسقا مردود الشهادة عند ابى يوسف ثم اذا اداه فى العام الثانى يرفع عنه هذا الاثم وهكذا الحال فى كل عام وعند محمد لا ياثم الا عند الموت او علامات اذا لم يكن اداه ولكن كل الذى يكون اداء عند الفريقين حتى يبقى النفل مشروعا غاية لقوله لا غير يعنى لما لم يكن ثمرة الخلاف غير الاثم فلو نوى احد حجة النفل وعليه حجة الاسلام لوقع حجه عن النفل باتفاق الفريقين لان الوقت كما هو قابل للفرض قابل للنفل ايضا وابو يوسف انما حكم بتعيين الفرض احتياطا احترازا عن الفوات فلا يؤثر هذا التعين فى صحة النفل كاخر وقت الصلوٰة لما تعين للفرض ظهر ذلك فى حرمة التاخير لا فى المنع عن

وجوازه عند الاطلاق بدلالة تعين من المؤدی اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام فصل فی حكم الواجب بالامر وهو نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه وقضاء وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه

صحة صلوة اخری وقال الشافعی يلغو نية النفل ويقع عن الفرض وقوله وجوازه ای الحج عند الاطلاق ای اطلاق النية بان ينوی الحج من غير تعرض للفرضية بدلالة تعين من المؤدی ی دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه لما لم يظهر التعين فی حق النفل حتی بقی مشروعا فلا بد من التعين فی النية بان ينوی الفرض خاصة ومع ذلك انكم لتقولون بجواز الحج بمطلق النية تقرير الدفع ان تعين النية حاصل بدلالة حال المؤدی اذ الظاهر من حال المسلم الذی وجب عليه حجة الاسلام انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام يعنی انه لا يقصد النفل مع ان الفرض باق بذمته فصار الغرض متعينا بدلالة الحال ولا يحتاج ح الی التعين الصريح وصار كما اذا اشتری شيئا بدراهم مطلقة يحكم علی نقد البلد بدلالة تعين من المشتری والمطلق قد يقيد بدلالة الحال واعلم ان ما جعله المص نوعا ثالثا من الموقت جعله صاحب التوضيح وغيره نوعا رابعا وجعلوا النوع الثالث ما يكون الوقت معيارا له لا سببا كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء والمص لم يجعلها من الموقت ليحصل النوع الاخر بل جعلها مطلقا عن الوقت

فصل

فی حكم الواجب بالامر وهو ای الواجب بالامر نوعان احدهما اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه الباء السببية وهی متعلقة بالواجب والی يتعلق بالتسليم والضمير فی بسببه للواجب وفی مستحقه للواجب ای الاداء تسليم نفس الواجب الثابت فی الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلوة والشهر للصوم الی من يستحق ذلك الواجب وهذا التعريف شامل لتسليم الموقت فی وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكوة وصدقة الفطر والمراد بالتسليم الاخراج من الوجود الی العدم فی الوقت المعين له لا ان الافعال اعراض لا يمكن تسليمها وثانيهما قضاء وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه الباء تتعلق بالاسقاط

واختلف المشائخ فی ان القضاء یجب بنص مقصود ام بالسبب الذی یوجب الاداء قال عامتهم بانه یجب بذلك السبب وهو الخطاب لان بقاء اصل الواجب للقدرة علی مثل من عنده قربة وسقوط فضل الوقت لا الی مثل وضمان للعجز امر معقول

یعنی القضاء اسقاط ما وجب فی الذمة بمثل من عنده ای بتسلیم الواجب من عند المکلف هو حقه ای کان ذلك الواجب حق المکلف فاحترز بقوله من عنده عن اداء ظهر الیوم قضاء عن ظهر امسه لانه لیس من عنده بل هو حق الغیر لانه فرض والقضاء انما یکون بصرف النفل الذی هو حق المکلف الی ما کان واجبا علیه وقوله وهو حقه تاکید له وتوضیح له بان المراد (من قوله من عنده) ان یکون حقه لا بحر دالحضرة ف وقد یستعمل الاداء فی موضع القضاء مجازا کما یقال نویت ان اودی ظهر الامس ای اقضی لان اداء ظهر الامس بعد مضیه محال وکذا قد یستعمل القضاء فی موضع الاداء مجازا کما فی قوله تعالیٰ فاذا قضیتم مناسککم ای ادیتم وقوله تعالی فاذا قضیتم الصلوة ای ادیتم لان الجمعة لا قضاء لها ولذا ثبت هذا فیجوز الاداء بنیة القضاء وبالعکس واختلف المشائخ فی ان القضاء یجب بنص مقصود ام بالسبب الذی یوجب الاداء وهو الامر فالمراد بالسبب هو الامر لا السبب المعروف اعنی الوقت لان الاداء انما یضاف الی الامر لا الی الوقت فان نفس الوجوب یضاف الی الوقت فالحاصل ان القضاء یجب بالسبب الذی یجب به الاداء عند عامة المحققین من اکثر الحنفیة وبعض اصحاب الشافعی واحمد بن حنبل وعامة اهل الحدیث والیه ذهب القاضی الامام ابو زید وشمس الائمة وفخر الاسلام والمص وهذا معنی قوله قال عامتهم بانه ای القضاء یجب بذلك السبب وهو الخطاب ای الامر الذی یوجب الاداء وعند العراقیین من مشائخنا وعامة اصحاب الشافعی وعامة المعتزلة لابد للقضاء من سبب جدید سوی سبب الاداء فعند الفریق الاول النص الموجب للاداء وهو قوله تعالی اقیموا الصلوة وقوله کتب علیکم الصیام دال بعینه علی وجوب القضاء لا حاجة الی نص جدید یوجب القضاء مثل قوله علیه السلام فاذا نسی احدکم صلوة او نام عنها فلیصلها اذا ذکرها رواه مسلم وزاد بعضهم فان ذلك وقتها وقوله تعالی فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر بل ورد هذین النصین للتنبیه علی ان الامرین فی ذمتکم بالنصین السابقین ۴
لم یسقط بالفوات لان بقاء اصل الواجب ای نفس الصلوة والصوم دون وصفه وهو فضل ۴
الوقت للقدرة علی مثل من عنده قربة وسقوط فضل الوقت لا الی مثل وضمان للعجز امر معقول

فی المنصوص علیه وهو قضاء الصوم والصلوة فیتعدی الی المنذورات المتعینة من الصلوة والصیام والاعتکاف وفیما اذا نذران یعتکف شهر رمضان فصام ولم یعتکف انما وجب القضاء بصوم مقصود لانه لما انفصل الاعتکاف عن صوم الوقت عاد شرطه الی الکمال الاصلی لا لان القضاء وجب بسبب اٰخر

فی المنصوص علیه وهو قضاء الصوم والصلوة حیث ورد فیما النصان المذکوران سابقا بقاء نفس الصلوة والصوم علی ذمة المکلف لکونه قادرا علی اتیان مثله قربة من عند نفسه امر معقول وکذا سقوط فضل الوقت عن ذمة المکلف امر معقول لانه عاجز عن اتیان فضل الوقت ولا مثل له ولا ضمان حتی یأتی بهما بخلاف نفس الصلوة والصوم لانه علی اتیان مثلهما قربة من عنده قادر وکون بقاء نفس الصلوة والصوم وسقوط فضل الوقت امرا معقولا فی المنصوص علیه یدل علی ان الواجب لم یسقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب تفریغ الذمة عن ذلک الواجب بالمثل ولهذا سمی قضاء ولو وجب بما بعلمنا لما صح تسمیته قضاء حقیقة فثبت فی المنصوص علیه ان الموجب للقضاء هو ما یوجب الاداء کما عرفت انفا وذلک امر معقول کما عرفته ایضا فیتعدی ذلک الحکم وهو بقاء الواجب للقدرة علی المثل الی المنذورات المتعینة من الصلوة والصیام والاعتکاف مما لم یرد فیه نص فقلنا کما فی المنصوص علیه بقاء نفس الواجب علی الذمة بالنص الاول کذلک فیما لم یرد فیه نص جدید وهو المنذور من الصلوة والصیام والاعتکاف بقاء نفس الواجب بالنص الاول وعند الفریق الثانی لابد للقضاء من نص جدید اما صریحا کما فی الصلوة والصوم وهو قوله علیه السلام فاذا نسی احدکم الحدیث وقوله تعالی فمن کان منکم مریضا الاٰیة او دلالة وهو التفویت او الفوات ففیما لم یرد النص الصریح فیه للقضاء کالمنذور من الصلوة والصیام والاعتکاف تفویت المکلف ذلک بمنزلة نص جدید لقضائه وکذا فواته عند البعض فلا یظهر ثمرة الخلاف بین الفریقین الا فی التخریج فعند الفریق الاول یجب القضاء فی الکل بالنص السابق وعند الفریق الثانی یجب القضاء بالنص الجدید او بالتفویت او الفوات وفیما اذا نذر ان یعتکف شهر رمضان فصام ولم یعتکف لعذر مانع من الاعتکاف انما وجب القضاء بصوم مقصود لانه لما انفصل الاعتکاف عن صوم الوقت عاد شرطه الی الکمال الاصلی لا لان القضاء وجب بسبب اٰخر نعم سوال یرد علی الفریق الاول وهو انه اذا انذر احد ان یعتکف شهر رمضان فصام ولم یعتکف لعذر منع

ثم الاداء المحض ما يؤديه الانسان بوصفه على ما شرع مثل اداء الصلوٰة بجماعة

من الاعتكاف لا يقضی اعتكافه فی ضمن رمضان اخر بل يقضی بصوم مقصود وهو صوم النفل فعلم ان السبب للقضاء ليس السبب الذی اوجب الاداء بل سبب اخر اذ لو كان السبب للقضاء هو السبب للاداء وهو قوله تعالى وليوفوا نذورهم لوجب ان يصح القضاء فی ضمن رمضان الثانی كما صح الاداء فی ضمن رمضان الاول كما هو مذهب ابی يوسف رح او يسقط القضاء اصلا لعدم القدرة على شرطه الذی هو صيام رمضان الذی مضى فعلم ان السبب للقضاء هو سبب اخر وهو التفويت وهو مطلق عن الوقت فينصرف الى الكامل وهو الصوم المقصود تقريره نعم ان الاعتكاف لا يتحقق بغير الصيام فاذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصيام المقصودة ولكن شرف رمضان الحاضر منع من الصيام المقصودة لان العبادة فی رمضان افضل من العبادة فی غيره فلاجل هذا الشرف انتقلنا من الصوم الاصلی المقصود وهو النفل الى صوم رمضان فلما فات شرف رمضان وانفصل الاعتكاف عن صوم الوقت وهو صوم رمضان عاد شرط الاعتكاف الى الكمال الاصلی وهو صوم النفل لا لاجل ان القضاء وجب بسبب اخر كما قلتم فان قلت لم لا ينتظر الى رمضان الثانی حتى يؤديه فيه قلت حيوته الى رمضان الثانی امر موهوم فكيف يتوقف الواجب الى هذا الزمان الموهوم فان قلت لو بقی حيا الى رمضان الثانی ولم يعتكف بصوم مقصود وجب ان يؤديه فی هذا رمضان قلت رمضان الثانی ليس خلفا لرمضان الاول ولا محلا للمنذور فكيف يصح ذلك الاعتكاف فيه ولما فرغ عن سبب وجوب القضاء شرع فی انواع الاداء والقضاء واعلم ان الاداء انواع اداء محض وهو نوعان كامل وقاصر واداء هو شبيه بالقضاء والمراد بالاداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حيث التزامه ولا من حيث تغير الوقت والمراد بالشبيه بالقضاء ما فيه شبه بالقضاء من حيث التزامه والمراد بالكامل ما يؤدى على الوجه الذی شرع عليه وبالقاصر خلافه ثم الاداء المحض ای الكامل منه ما يؤديه الانسان بوصفه ای مع وصفه على ما شرع ای على الوجه الذی شرع عليه مثل اداء الصلوٰة بجماعة مثال للاداء الكامل فانه اداء على وجه مشروع عليه فان الصلوٰة انما شرعت

واما فعل الفرد فاداء فیہ قصور الا یری ان الجهر ساقط عن المنفرد و فعل اللاحق بعد فراغ الامام اداء یشبہ القضاء باعتبار انہ التزام الاداء مع الامام حین تحرم معہ وقد فاتہ ذلک حقیقۃ و لهذا لا یتغیر فرضہ بنیۃ الاقامۃ فی هذہ الحالۃ کما لو صار قضاء محضا بالفوات ثم وجد المغیرۃ

بجماعۃ لان جبریل علیہ السلام علم النبی علیہ السلام بالجماعۃ فی یومین کما هو مروی فی الصحاح واما فعل الفرد فاداء فیہ قصور هذا مثال للاداء القاصر فانہ اداء علی خلاف ما شرع علیہ الا یری ان الجهر ساقط عن المنفرد تائید لقصور فعل المنفرد و دلیل علی ان هذا اداء قاصر فان الجهر صفۃ کمالیۃ فی الصلوۃ الجهریۃ حتی یجب سجدۃ السهو بترکہ فکان سقوط وجوبہ عن المنفرد دلیل القصور فان قیل ینبغی ان یکون اداء المنفرد کاملا لانہ هو الواجب بالامر لا ناقصا و الاداء بالجماعۃ یکون اکمل لان الجماعۃ سنۃ لم تجب بالامر قلت ان الجماعۃ فی حکم الواجب فکانت داخلۃ فی الامر الذی یثبت بمثلہ الواجبات فکان ترکها نقصانا وفعل اللاحق هو الذی ادرک اول الصلوۃ مع الامام ثم فاتہ الباقی بان احدث خلفہ فانصرف للوضوء ففاتہ الباقی بعد فراغ الامام اداء من حیث بقاء الوقت یشبہ القضاء باعتبار انہ التزم الاداء مع الامام حین تحرم معہ وقد فاتہ ذلک الالتزام حقیقۃ وان کان هو خلف الامام حکما فاذا لم یؤد کما التزم صار شبیها بالقضاء ولما کان معنی الاداء من حیث الاصل ومعنی القضاء من حیث التبع جعل اداء شبیها بالقضاء ولم یجعل العکس ولهذا ای لاجل انہ یشبہ القضاء لا یتغیر فرضہ بنیۃ الاقامۃ فی هذہ الحالۃ هذہ ثمرۃ کونہ شبیها بالقضاء و توضیحها انہ لو کان هذا اللاحق مسافرا اقتدی بمسافر ثم احدث فذهب الی مصرہ للوضوء ونوی الاقامۃ فی موضعها ثم جاء حتی فرغ الامام ولم یتکلم وشرع فی اتمام الصلوۃ فلا یتم اربعا بل یصلی رکعتین کما لو صار قضاء محضا بالفوات ثم وجد المغیرۃ یعنی کما لا یصلی اربعا فیما صار فرضہ قضاء بالفوات ثم وجد المغیر بان ینوی الاقامۃ کذا لا یصلی اربعا فی الصورۃ المذکورۃ فان لم یقتد بمسافر

بخلاف المسبوق لانه مؤدى الى اتمام صلوته والقضاء نوعان قضاء بمثل معقول كما ذكرنا وبمثل غير معقول كالفدية فى باب الصوم فى حق الشيخ الفانى واحجاج الغير بماله ثبتا بالنص

بل بمقيم اولم يفرغ الامام بعد او تكلم ثم استانف او يكون مثل ذلك للمسبوق فيصير فرضه اربعا بنية الاقامة والى المسبوق يشير بقوله بخلاف المسبوق بان يقتدى المسافر فى الوقت بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم الامام صلوته نوى المقتدى الاقامة فانه يتم اربعا لانه مؤدى الى اتمام صلوته اى ليس هو قاضيا فى قدر الباقى بل هو مؤدى فيه من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام فاذا كان مؤديا يؤثر فيه نيته حيث يتغير فرضه بنية الاقامة ويصير اربعا والقضاء نوعان والاولى ان يقول القضاء انواع قضاء محض وهو اما بمثل معقول او بمثل غير معقول وقضاء فى معنى الاداء والمراد بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما والمراد بما هو فى معنى الاداء ما هو خلافه ولعنى بالمثل المعقول ما يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ما لا يدرك مماثلته الا شرعا وهذا القسم من القضاء لابد له من سبب جديد بالاتفاق ولكن المص بين القضاء المحض فيكون المراد بقوله القضاء نوعان القضاء المحض وهو نوعان قضاء بمثل معقول كما ذكرنا من قضاء الصلوة بالصلوة والصوم بالصوم وقضاء بمثل غير معقول كالفدية فى باب الصوم فى حق الشيخ الفانى هو الشيخ الذى يعجز عن الصوم للضعف فعليه ان يفدى لكل يوم نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب او صاعا من تمر او شعير واحجاج الغير بماله فان من لم يستطع الحج لعجز دائم فعليه ان يامر غيره بان يحج عنه ولؤتيه المال الذى يحج به ثبتا اى الفدية واحجاج الغير بماله بالنص و هو فى الفدية قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة لا مقدرة اى لا يطيقونه كما فى قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اى لان لا تضلوا او تكون الهمزة فيه للسلب اى يسلبون الطاقة والا فالاية منسوخة على ما قيل ان فى بدء الاسلام كان المطيق مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفدى ثم نسخ وفى احجاج الغير هو الحديث ان امرأة من خثعم قالت يا رسول الله ان فريضة الله على عباده فى الحج

ولا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية ولا بين الحج والنفقة لكنه يحتمل ان يكون معلولا بعلة العجز والصلوة نظير الصوم بل هي اهم منه فامرناه بالفدية عن الصلوة احتياطا ورجونا القبول من الله فضلا

ادركت ابي شيخا كبيرا لا يثبت على الراحلة افاحج عنه قال نعم وذلك في حجة الوداع متفق عليه وعن ابن عباس قال اتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان اختي نذرت ان تحج وانها ماتت فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان عليها دين اكنت قاضيه قال نعم قال فاقض دين الله فهو احق بالقضاء متفق عليه اقول في اكثر الروايات احج بفتح الهمزة وضم الحاء بمعنى احرم عنه واودي افعال الحج عنه فعلى هذا لا دلالة في الحديث على ان الانفاق قائم مقام الحج فلا يصح التمسك بهذا الحديث الا ان يكون معنى قولها ان احج ان امر احدا بان يحج عنه وفي بعض الروايات احج بضم الهمزة وكسر الحاء بان امر احدا بان يحج عنه فالتمسك صحيح ولا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية اما صورة فظاهر واما معنى فلان الصوم تجويع النفس والفدية اشباع ولا بين الحج والنفقة اما صورة فظاهر واما معنى فلان النفقة عين والحج افعال وهي اعراض وحاصله ان قضاء الصوم بالفدية وقضاء الحج بالنفقة قضاء بمثل غير معقول اذ لا مماثلة بين الصوم والفدية وكذا بين الحج والنفقة وانما يثبت الفدية في الصوم والنفقة في الحج بالنص فقط قوله لكنه اي النص الموجب للفدية يحتمل ان يكون معلولا بعلة العجز والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبهما ولا لادائهما بالمال بل هي اهم منه اي من الصوم لانها عبادة بنفسها لكونها تعظيم الله تعالى بنفسها بخلاف الصوم فانه عبادة بواسطة قهر النفس فامرناه اي المكلف بالفدية عن الصلوة احتياطا ورجونا القبول من الله فضلا جواب سوال مقدر تقديره ان الفدية في الصوم للشيخ الفاني لما كانت غير معقول المعنى وكانت ثابتة بالنص فلا يجوز ان يقاس عليها فدية الصلوة مع انكم تقولون انه من مات وعليه صلوة واوصى بالفدية فعلى الوارث ان يفدي لكل صلوة بقدر ما يفدي لكل صوم على المذهب المختار وتقرير الجواب ان وجوب الفدية في قضاء الصلوة للاحتياط لا القياس وذلك لان النص الموجب للفدية في الصوم يحتمل ان يكون مخصوصا به ويحتمل ان يكون معلولا بعلة عامة وهي العجز فكما امرنا في الصوم بسبب العجز بالفدية كذلك امرنا في الصلوة بسبب العجز بالفدية بل الصلوة اهم من

فقال محمد فی الزیادات یجزیہ ان شاء اللہ تعالیٰ کما اذا تطوع بہ الوارث فی الصوم ولا نوجب التصدق بالشاۃ او بالقیمۃ باعتبار قیامہ مقام التضحیۃ بل اعتبار احتمال قیام التضحیۃ فی ایامہا مقام التصدق اصلا اذ ہو المشروع فی باب المال ولہذا لم یعد الی المثل بعود الوقت ولہذا قال ابو یوسف

الصوم فامرنا بالفدیۃ فیہا احتیاطا فان کفت عنہا فبہا والا فلہ ثواب الصدقۃ ولہذا فقال محمد فی الزیادات یجزیہ ان شاء اللہ تعالیٰ والمسائل القیاسیۃ لا تتعلق بالمشیۃ قط کما اذا تطوع بہ الوارث فی قضاء الصوم من غیر ایصاء نرجو القبول منہ ان شاء اللہ تعالیٰ فکذا ہہنا قولہ ولا نوجب التصدق بالشاۃ او بالقیمۃ باعتبار قیامہ مقام التضحیۃ بل باعتبار احتمال قیام التضحیۃ فی ایامہا مقام التصدق اصلا اذ ہو المشروع فی باب المال ولہذا لم یعد الی المثل بعود الوقت جواب سوال آخر یرد علیہ تقریرہ ان التضحیۃ (وہی اراقۃ الدم فی ایام النحر) عرفت قربۃ بالنص و ہی غیر معقولۃ لانہا اتلاف الحیوان وتعذیبہ فلا یجوز ان یقاس علیہا غیرہا و یجعل غیرہا قائما مقامہا بطریق التعدیۃ وانکم تجعلون التصدق بعین الشاۃ (فیما اذا کانت الشاۃ التی عینت للتضحیۃ بالنذر او بالشراء الصادر من الفقیر بنیۃ التضحیۃ) باقیۃ بعد ایام النحر او بالقیمۃ فیما اذا استہلکت الشاۃ المعینۃ للتضحیۃ بالنذر او غیرہ او کان من وجبت علیہ لم یضح حتی مضت ایام النحر قائما مقام التضحیۃ حیث قلتم وجب علیہ ان یصدق بعین الشاۃ او بالقیمۃ بعد ایام النحر تقریر الجواب انا لا نجعل التصدق بعین الشاۃ او بالقیمۃ واجبات باعتبار قیامہ مقام التضحیۃ حتی یلزم ما الزمتم بل للاحتیاط باعتبار ان تکون التضحیۃ فی ایامہا فرعا ویکون التصدق بعین الشاۃ او بالقیمۃ اصلا وتکون ہی قائمۃ مقامہ بعارض الضیافۃ لان الناس فی تلک الایام اضیاف اللہ ومن عادۃ الکریم ان یضیف بالطیب العام عندہ وہو اللحم المزکی المراق منہ الدم ولذا قلنا بالتضحیۃ فی تلک الایام فاذا مضت تلک الایام رجعنا الی ما ہو الاصل وہو التصدق بالعین او بالقیمۃ اذ ہو المشروع فی باب المال وانما قلنا باعتبار احتمال قیام التضحیۃ مقام التصدق فلان التضحیۃ فی ایامہا تحتمل ان تکون اصلا بنفسہا و تحتمل ان تکون خلفا و الاصل ہو التصدق فما دامت الایام موجودۃ رجحنا الاحتمال الاول و قلنا بوجوب التضحیۃ وبعد الایام رجحنا الاحتمال الاخیر وقلنا بوجوب التصدق ولہذا ای لاجل ان ما لا یعقل مثلہ لا قضاء لہ کما یفہم من الایراد التزاما قال ابو یوسف

فیمن ادرک الامام فی العید راکعا لم یکبر لانہ غیر قادر علی مثل من عندہ قربۃ لکنا نقول بان الرکوع یشبہ القیام فباعتبار ھذہ الشبھۃ لا یتحقق الفوات فیؤتی بھا فی الرکوع احتیاطا وھذہ الاقسام کلھا تتحقق فی حقوق العباد فتسلیم عین العبد المغصوب اداء کامل وردہ مشغولا بالدین او بالجنایۃ بسبب کان فی ید الغاصب اداء قاصر

فیمن ادرک الامام فی العید راکعالم یکبر لانہ غیر قادر علی مثل من عندہ قربۃ یعنی من ادرک الامام فی صلوۃ العید فی الرکوع ویعلم ان الامام یرفع راسہ لو اشتغل بالتکبیرات قائما فلہ ان یدخل فی الرکوع مع الامام ولا یقضی التکبیرات فی الرکوع عند ابی یوسف رح لانھا فاتت عن موضعھا وھو القیام وھو غیر قادر علی مثل من عندہ قربۃ فی الرکوع فلا یصح قضاءھا فیہ کالقراءۃ والقنوت وعندنا یکبر فی الرکوع من غیر رفع ید لان الرکوع فرض والتکبیرات واجبۃ فیراعی حالھا حق الامکان فرفع الیدین فی التکبیرات سنۃ وکذا وضعھا علی الرکبتین فی الرکوع سنۃ فلا یترک احدھما بالآخر وھذا نظیر القضاء الذی ھو شبیہ بالاداء لان ھذا قضاء من حیث الذات لان محلھا القیام قبل الرکوع وقد فات لکنہ شبیہ بالاداء کما بینہ المصنف بقولہ لکنا نقول بان الرکوع یشبہ القیام لقیام النصف الاسفل علی حالہ ولان من ادرک الامام فی الرکوع فقد ادرک الرکعۃ بجمیع اجزائھا من القیام والقراءۃ تقدیرا فباعتبار ھذہ الشبھۃ ای المشابھۃ لا یتحقق الفوات فیؤتی بھا ای التکبیرات فی الرکوع احتیاطا ولما فرغ من بیان انواع الاداء والقضاء فی حقوق اللہ تعالی شرع فی بیان انواعھا فی حقوق العباد فقال وھذہ الاقسام السبعۃ المذکورۃ من الاداء والقضاء کلھا تتحقق فی حقوق العباد ایضا کما تتحقق فی حقوق اللہ تعالی فتسلیم عین العبد المغصوب علی الوصف الذی ورد علیہ الغصب اداء کامل لانہ اداء کما غصب من الاصل والوصف فکان کاداء الصلوۃ بالجماعۃ فی حقوق اللہ تعالی وردہ مشغولا بالدین او بالجنایۃ بسبب کان فی ید الغاصب اداء قاصر یعنی رد العبد المغصوب مشغولا بالدین او بالجنایۃ بان استھلک العبد مال انسان حال کونہ فی ید الغاصب فتعلق برقبتہ الدین او جنی جنایۃ یستحق بھا رقبتہ او طرفہ حال کونہ فی ید الغاصب ثم رد ذلک العبد اداء قاصر اما کونہ اداء فظاھر لرد ذلک العبد الذی وقع علیہ الغصب واما کونہ قاصرا فلقصور فی الوصف حیث ردہ علی غیر الوصف الذی وقع علیہ الغصب وصار کاداء الصلوۃ منفردا فلو ھلک ذلک العبد فی ید المالک قبل الدفع الی الجنایۃ

واذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء حتى تجبر على القبول وشبيهًا بالقضاء من حيث انه مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها وضمان الغصب قضاء بمثل معقول وضمان النفس والاطراف بالمال قضاء بمثل غير معقول

او البيع في الدين برئ الغاصب لوجود اصل الاداء ولو دفع الى ولى الجناية او قتل فيها او بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بقيمة العبد لقصور في الاداء فكانه لم يوجد واذا امهر الزوج عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه الى الزوجة في المهر اداء حتى تجبر المرأة على القبول وشبيهًا بالقضاء من حيث انه مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها هذا نظير للاداء الشبيه بالقضاء وحاصله اذا تزوج الرجل بامرأة وجعل مهرها عبدا معينا مملوكا لغيره ثم اشترى ذلك العبد و سلمه الى زوجته كان ذلك اداء حيث سلم ما وقع عليه العقد حتى تجبر المرأة على قبول ذلك العبد الممهور وهذا من علامة كونه اداء وشبيها بالقضاء لان العبد اذا كان في ملك سيده كان شخصا آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصا آخر واذا اسلمه اليها كان شخصا آخر وذلك لان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما والدليل في ذلك ما رواه الشيخان عن عائشة رض قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم والبرمة تفور باللحم فقرب اليه خبز وادم من ادم البيت فقال الم ار برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تاكل الصدقة قال هو عليها صدقة ولنا هدية فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فكان الزوج لم يسلم اليها ما وقع عليه العقد بل سلم اليها غيره لانه قبل التسليم كان مملوكا للزوج وتبدل الملك يوجب تبدل العين حكما كما عرفت ولهذا ينفذ اعتاق الزوج اياه لانه مملوكه ولا ينفذ اعتاق المرأة فيه قبل التسليم اليها وهذا ثمرة كونه شبيها بالقضاء ولما كانت ذات العبد موجودة في الحالين ووصف المملوكية متغير فيهما جعل اداء وشبيها بالقضاء نظرا الى الذات ولم يجعل العكس ولما فرغ عن انواع الاداء شرع في انواع القضاء فقال وضمان الغصب اى الشئ المغصوب بالمثل فيما اذا غصب مثليا واستهلكه ووجد المثل فيما بين الناس او بالقيمة فيما لم يكن له مثل او كان له مثل ولكن انصرم عن ايدى الناس قضاء بمثل معقول اما الاول فظاهر لكونه مثلا صورة ومعنى واما الثاني فهو مثل معنى وان لم يكن صورة فالاول كامل والثاني قاصر فهذا نظير للقضاء بمثل معقول مع قسميه وضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطا قضاء بمثل غير معقول

واذا تزوج على عبد بغير عينه كان تسليم القيمة قضاء هو في حكم الاداء حتى تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى

اذ لا مماثلة بين الفائت من النفس او الاطراف وبين المال اما صورة فظاهر واما معنى فلان المال مملوك والآدمي مالك وانما شرع الله الدية لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا وهذا نظير القضاء بمثل غير معقول واذا تزوج رجل امرأة على عبد بغير عينه كان تسليمه اى الزوج القيمة الى المرأة قضاء هو في حكم الاداء حتى تجبر المرأة على القبول اى قبول القيمة كما لو اتاها بالمسمى وهو العبد المتوسط تجبر على القبول فكذا تجبر على قبول القيمة وهذا نظير القضاء الذي في معنى الاداء وحاصله اذا تزوج الرجل امرأة وجعل مهرها عبدا غير معين بان قال نكحتك على عبد فصحت التسمية عندنا خلافا للشافعي ثم ان اشترى عبدا وسطا وسلمه اليها كان اداء وان اتاها قيمة عبد وسط كان قضاء اذ هو تسليم مثل الواجب ولكنه في معنى الاداء اذ العبد هنا مجهول الوصف لا يمكن تسليمه الا بان يسلم عبدا وسطا والوسط لا يتحقق بغير التقويم فصارت القيمة اصلا بهذا الوجه فكان تسليم القيمة مثل تسليم العبد الوسط فكان اداء من هذا الوجه حتى تجبر المرأة على قبول القيمة كما تجبر على قبول عبد وسط بخلاف العبد المعين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا ولما فرغ عن اقسام الاداء والقضاء في حقوق العباد شرع في الفرق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء واتى في ضمنه بمسئلة القدرة التي هو شرط التكليف فاعلم اولا ان التكليف بما لا يطاق غير جائز عندنا خلافا للاشعري لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم اختلفوا في وقوعه فما يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق فالاجماع على انه لا يقع به التكليف وما يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او لوجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري وثانيا ان ما هو مدار التكليف ليس هو قدرة حقيقية يكون معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف لانها ليست سابقة على الفعل حتى يكلف الفاعل بسببها بل المراد بها هنا هي القدرة التي بمعنى سلامة الاسباب والآلات وصحة الجوارح فانها تتقدم على الفعل وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة وهي في الصوم الصحة والاقامة وقس عليه وثالثا ان هذه القدرة نوعان كامل وقاصر فالكامل هو القدرة الميسرة كالنصاب الحولي والنماء في الزكوة وهي زائدة على القاصرة فيصير الواجب به سهلا ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب

ثم الشرع فرق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء فجعل القدرة الممكنة شرطا لوجوب الاداء دون القضاء ولان القدرة شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب فى واجب واحد والشرط كونه متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذلك لا يسبق الاداء ولهذا

والقاصرة هى القدرة الممكنة وهى ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه كالمال للزكوة وهى شرط فى اداء كل امر والشرط لوجوب الاداء توهمها اى كونها متوهم الوجود لا متحقق الوجود ثم الشرع فرق بين وجوب الاداء وبين وجوب القضاء بعد ما كان اتحادهما فى ان ما هو سبب لاحدهما سبب للاخر كما مر سابقا ثم بين الفرق بقوله فجعل الشرع القدرة الممكنة شرطا لوجوب الاداء دون القضاء يعنى ان الشارع جعل القدرة الممكنة شرطا لوجوب الاداء لا لوجوب القضاء حتى لو كان قادرا على الاداء ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت وجب عليه القضاء لان القدرة الممكنة شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب فى واجب واحد يعنى لما ثبت ان القضاء يجب بالسبب السابق الذى يجب به الاداء فكان وجوب القضاء عين بقاء ذلك الوجوب لا وجوبا اخر وقد تحقق القدرة اول مرة لهذا الواجب فلو يجعل هذه القدرة شرطا لوجوب القضاء الذى هو عين بقاء ذلك الواجب ايضا يتكرر الشرط وبتكرره يتكرر الوجوب الذى هو مشروط فيلزم ان يكون لواجب واحد وجوبان وذلك باطل بالضرورة فثبت ان وجوب القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة فكان المطلوب ح السوال والاثم والدليل عليه ان فى اخر العمر يلزمه تدارك ما فاته من الفرائض ونعلم يقينا انه لا يقدر على ذلك فى هذا الوقت فيظهر ثمرته فى حق وجوب الايصاء بالفدية او الاثم واما لو كان المطلوب الفعل فلا بد من القدرة لان طلب الفعل بغير القدرة لا يجوز والشرط لوجوب الاداء كونه اى ما ذكر من القدرة متوهم الوجود لا كونه محقق الوجود فان ذلك اى كونه متحقق الوجود لا يسبق الاداء يعنى القدرة الممكنة ليس من ضرورتها ان تكون متحققة فى الحال بل يكفى توهمها فلا يلزم ان يكون الوقت الذى يسع فيه اربع ركعات موجودا متحققا فى الحال بل يكفى توهمه بان يمتد الوقت من جانب الله وذلك لان هذه القدرة شرط والشرط يسبق المشروط الذى هو ههنا الاداء وكونها متحقق الوجود لا يسبق الاداء فكيف يصلح للشرطية ولهذا اى لاجل ان الشرط هو كونها متوهم الوجود

قلنا اذا بلغ الصبی او اسلم الکافر فی اٰخر الوقت تلزمه الصلوٰة خلافاً لزفر و الشافعی لجواز ان یظهر فی الوقت امتداد بوقف الشمس کما کان لسلیمان علیه السلام فصار الاصل مشروعاً ووجب النقل للعجز فیظهر کما فی الحلف علی مس السماء وهو نظیر من هجم علیه وقت الصلوٰة وهو فی السفر ان خطاب الاصل یتوجه علیه ثم یتحول الی التراب للعجز الحالی ومن الاداء ما لا یجب الا بقدرة میسرة للاداء

قلنا اذا بلغ الصبی او اسلم الکافر فی اٰخر الوقت تلزمه الصلوٰة خلافا لزفر والشافعی لجواز ان یظهر فی الوقت امتداد بوقف الشمس کما کان لسلیمن علیه السلام یعنی اذا بلغ الصبی او اسلم الکافر او طهرت الحائض فی اٰخر الوقت الذی لا یسع فیه الا التحریمة لزمته الصلوٰة لاحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس وذلک ممکن کما وقع لسلیمان علیه السلام حین عرض علیه الصافنات الجیاد وفاتته صلوٰة العصر باشتغاله بها فعقر تلک الخیل وضرب اعناقها لمرضات الله تعالی فجازاه الله بان اکرمه برد الشمس الی موضعها وتسخیر الریاح بدلا عن الخیل فتجری بامره رخاء حیث اصاب هذا فی القراٰن فتامل وقد وقع ذلک لیوشع علیه السلام حتی ظفر قبل دخول لیلة السبت وقصته مذکورة فی صحیح البخاری وقد وقع ذلک لنبینا علیه الصلوٰة والسلام حین فاتت صلوٰة العصر من علیؓ کما حکاه القاضی العیاض فی الشفاء وقال الشافعی وزفر لا یجب علیه الصلوٰة لانه لیس بقادر علی الفعل لفوات الوقت الذی هو من ضرورات القدرة فلم یثبت التکلیف لفوات شرطه وهذا التوهم غیر کاف هذا هو القیاس فصار الاصل مشروعا ووجب النقل للعجز فیظهر کما فی الحلف علی مس السماء یعنی لاجل توهم القدرة فصار الاصل ای الاداء واجبا علی المکلف ووجب علیه النقل الی القضاء لانه فی الاصل نقل کما هو لظهور العجز فی الاداء والحاصل ان الاداء لاجل القدرة المتوهمة یکون مشروعا ویجب علیه القضاء لظهور العجز کما ینعقد الیمین لاجل الامکان والتوهم ویحنث فی الحال لظهور العجز عن ایجاد شرط البر فی قول من حلف والله لیمسن السماء لان مس السماء ممکن کما وقع لمحمد وعیسی علیهما السلام وقال تعالی اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء فلاجل هذا الامکان تنعقد الیمین ولظهور عجزه عن مس السماء یحنث وهو ای اعتبار التوهم نظیر من هجم ای دخل علیه بغتة وقت الصلوٰة وهو فی السفر فمع ظهور عجزه عن استعمال الماء لعدم تهیئة الماء قبل ذلک لاشتغاله بتعب السفر وعدم من یعلمه بالوقت من المؤذن وغیره لیتوجه الیه خطاب الاصل کما قال ان خطاب الاصل ای الوضوء وهو قوله تعالی فاغسلوا الاٰیة یتوجه علیه لتوهم القدرة لانه یمکن وجدان الماء بطریق الکرامة کما کان لبعض المشائخ ثم یتحول الخطاب من الاصل الی الخلف وهو التراب للعجز الحالی فیجب علیه التیمم ولما فرغ من بیان القدرة الممکنة شرع فی المیسرة فقال ومن الاداء ای بعض الاداء ما لا یجب الا بقدرة میسرة للاداء

له اشارة الی جواب دخل مقدر وحاصل السوال ان الکلام فی وقوف الشمس والمذکور فی قصة سلیمان ردها فلا یناسب ذکرها واما الجواب فیمکن ان یقال ان الشمس احتجبت بالجبال فسرّهم سلیمان لما عرضت علیه الخیل فانه اشار تعالی انها لم تغرب فوقفت الشمس الی ان صلی العصر وکادت ان تغرب فالمراد بالرد الوقوف ۱۲ منه.

وهی زائدة علی الاولی بدرجة وفرق ما بینهما ان بالثانیة تتغیر صفة الواجب فیصیر سمحا سهلا فیشترط دوامها لبقاء الواجب لان الحق متی وجب بصفة لا یبقی واجبا الا بتلك الصفة ولهذا قلنا بانه یسقط الزکوة بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع آفة لان الشرع اوجب الاداء بصفة الیسر الا تری انه خص الزکوة بالمال النامی الحولی

ثم بین القدرة المیسرة بقوله وهی زائدة علی الاولی ای القدرة الممکنة بدرجة وهی الیسر وفرق ما بینهما ای بین القدرتین فی الحکم ان بالثانیة تتغیر صفة الواجب من العسر الی الیسر فیصیر الواجب سمحا سهلا فیشترط دوامها ای القدرة المیسرة لبقاء الواجب فما دامت هذه القدرة باقیة یبقی الواجب واذا انتفت انتفی الواجب وذلك لان الواجب انما ثبت بصفة الیسر فلو بقی الواجب مع انتفاء هذه القدرة لیتبدل من الیسر الی العسر وهذا معنی قوله لان الحق ای الواجب متی وجب بصفة لا یبقی واجبا الا بتلك الصفة ف واعلم ان هذه القدرة انما شرط لاکثر العبادات المالیة دون البدنیه ولهذا ای لاجل اشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب قلنا بانه یسقط الزکوة بهلاك النصاب لزوال القدرة المیسرة التی کانت شرط الوجوبها خلافا للشافعی فان عنده لا تسقط لتقرر الوجوب علیه بالتمکن بخلاف ما اذا استهلکه اذ تبقی علیه زجرا له علی التعدی وهذا اذا هلك النصاب کله واما اذا هلك بعضه فتبقی الزکوة فی الباقی بحصته وکذا یسقط العشر بهلاك الخارج لان العشر کان واجبا بالقدرة المیسرة لان الممکنة فیه کان بنفس الزراعة فاذا اشترط بقاء تسعة الاعشار عنده علم انه لا یجب الا بصفة الیسر فاذا هلك الخارج کله او بعضه یبطل العشر بحصته لانه اسم اضافی یقتضی وجود الحصص الباقیة وکذا یسقط الخراج اذا اصطلم ای استاصل الزرع آفة لان الخراج انما وجب بالقدرة المیسرة لانه یشترط فیه التمکن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغیر ذلك فاذا لم یعطل وزرع الارض واستاصلت الزرع آفة یسقط الخراج لزوال القدرة المیسرة ثم اثبت القدرة المیسرة فی کل واحد من الزکوة والعشر والخراج بقوله لان الشرع اوجب الاداء بصفة الیسر فی کل واحد الا تری انه خص الزکوة بالمال النامی الحولی وهذا دلیل الیسر والا یمکن الزکوة فی نفس المال بغیر صفة

والعشر بالخارج حقيقة والخراج بالتمكن من الزراعة وعلى هذا قلنا ان الحانث فى اليمين اذا ذهب ماله كفر بالصوم لان التخيير فى انواع التكفير بالمال والنقل عنه الى الصوم للعجز فى الحال مع توهم القدرة فيما يستقبل تيسيرا للاداء

النماء وغيره وخص العشر بالخارج حقيقة وهذا دليل اليسر والا فالامكان ثابت بنفس الزراعة وخص الخراج بالتمكن من الزراعة وهذا دليل اليسر حيث لم يتعلق الخراج برقبة الارض سواء حصل لها التمكن من الزراعة بنزول المطر وحصول آلات الحرث او لا وعلى هذا اى لاجل اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب قلنا ان الحانث فى اليمين الذى كان له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب ماله كفر بالصوم لان الكفارة بالمال تجب بالقدرة الميسرة فيشترط دوام القدرة على المال لبقاء الواجب فاذا ذهب ماله انتفت القدرة على المال وبانتفائها انتفى الواجب فلا يجب بالمال بل بالصوم وانما قلنا ان الكفارة بالمال تجب بقدرة ميسرة لوجهين احدهما ما بينه المصنف بقوله لان التخيير فى انواع التكفير بالمال دليل اليسر وحاصله ان الله تعالى خيره بين انواع الكفارة بالمال كالاعتاق والاطعام والكسوة وذلك تيسير لان الخيار بين امور غير متماثلة فى المعنى كانواع الكفارة يتعدى اثره الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة لانه اذا ثبت له الخيار يوفق بما هو الايسر عليه كالمسافر يخير بين الصوم والفطر ولو كان الواجب عينا كان اشق عليه كالمقيم يجب عليه الصوم خاصة بخلاف الخيار الذى يكون بين امور متماثلة فى المعانى كما فى قوله تعالى ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم فان اثره يقتصر على الصورة ولا عبرة بالصورة فيفيد تاكيد الوجوب لا تيسيره والتخيير فى صدقة الفطر حيث خير فيها بين نصف صاع من بر وبين صاع من شعير وغيره من القبيل الثانى فلا يرد انه يلزم ان تكون هى واجبة بصفة اليسر ايضا للتخيير وذلك خلاف الواقع والثانى ما بينه بقوله والنقل عنه عطف على اسم ان اى ولان النقل عن التكفير بالمال الى الصوم للعجز فى الحال لذهاب المال مع توهم القدرة على التكفير بالمال فيما يستقبل تيسيرا للاداء منصوب على التميز وهو قائم مقام خبر ان وحاصله ان نقل الحكم عن التكفير بالمال الى الصوم لكونه عاجزا فى الحال عن التكفير بالمال مع توهم قدرته عليه فى المستقبل تيسير على المكلف وسهولة الامر عليه حيث امكن له الخروج عن العهدة بالصوم فى الحال ولم يعتبر العجز المستدام فى العمر فى حقه كما اعتبر

فکان من قبیل الزکوة الا ان المال ههنا غیر عین فای مال اصابه من بعد دامت به القدرة ولهذا ساوی الاستهلاک الهلاک ههنا لانعدام التعدی علی محل مشغول بحق الغیر واما الحج فالشرط فیه الممکنة من السفر المعتاد براحلة وزاد والیسر لا یقع الا بخدم واعوان ومراکب ولیس ذلک بشرط بالاجماع فلذلک لم یکن شرطا لدوام الواجب

فی حق الشیخ الفانی واذا ثبت انها وجبت بقدرة میسرة فکان ای التکفیر بالمال من قبیل الزکوة فی اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا هلک المال یسقط الکفارة بالمال وینتقل الوجوب الی الصوم ضرورة کما یسقط الزکوة بهلاک النصاب قوله الا ان المال ههنا ای فی الکفارة غیر عین ای غیر معین بل الوجوب بمطلق المال فای مال اصابه ای الحانث من بعد ای بعد الحنث وبعد العجز دامت به القدرة ای ثبت بذلک المال القدرة ولدفع دخل مقدر تقریره ان الکفارة بالمال لما کانت من قبیل الزکوة حتی تسقط بهلاک المال مثل الزکوة فینبغی ان لا یعود وجوب الکفارة بالمال علیه بحصول مال اخر بعد السقوط کما فی الزکوة ومع ذلک انکم تقولون انه یجب علیه الکفارة بالمال اذا حصل له مال اخر تحریر الجواب ان بینهما فرقا وهو ان الزکوة تجب بمال معین فبعد هلاکه لا یعود الوجوب بحصول مال اخر حتی لا یحول علیه الحول واما الکفارة بالمال فلم تتعلق بمال معین بل بمطلق المال لان المقصود ما یصلح للتقرب الموجب للثواب الساتر لاثم الحنث فالمال الموجود وقت الحنث والحاصل بعده سواء فیه فای مال حصل له بعد ذلک ثبت له القدرة علی اداء الکفارة بالمال فلذا تجب علیه ولهذا ساوی الاستهلاک الهلاک ههنا لانعدام التعدی علی محل مشغول بحق الغیر یعنی لاجل ان المال غیر معین فی الکفارة بالمال هلاک المال بنفسه واستهلاکه ایاه سواء فی سقوط وجوب الکفارة بالمال فکما تسقط بالهلاک تسقط بالاستهلاک وذلک لان المال لما کان غیر معین فی وجوب الکفارة لم یوجد التعدی منه علی محل مشغول بحق الغیر حتی یقال تجب علیه الکفارة بالمال بالاستهلاک زجرا له علی التعدی بخلاف الزکوة فان المال فیها معین لوجوب الزکوة فاذا استهلک المال لم تسقط الزکوة عن ذمته لوجود التعدی منه علی محل مشغول بحق الغیر فتجب علیه الزکوة زجرا له علی التعدی واما الحج فالشرط فیه القدرة الممکنة من السفر المعتاد براحلة وزاد والیسر لا یقع الا بخدم واعوان ومراکب ولیس ذلک بشرط بالاجماع فلذلک لم یکن دوام القدرة الممکنة شرطا لدوام الواجب حتی اذا فوت القدرة یبقی الحج واجبا علی حاله ویظهر ذلک فی حق الاثم

وكذلك صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة وهو الغناء ليصير الموصوف به اهلا للاغناء

ولا يصار هذا ابتداء بيان بان الحج وكذا صدقة الفطر لا تجبان بقدرة ميسرة بل بقدرة ممكنة اما الحج فلان الزاد القليل والراحلة الواحدة ادنى ما يتمكن به المرء من اداء الحج وهذا هو المستفاد من قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا لان الاستطاعة يتحقق بما ذكرنا واما اليسر فلا يحصل الا بخدم واعوان ومراكب كثيرة وذلك ليس بشرط بالاجماع فاذا ثبت انه يثبت بالقدرة الممكنة فبقاء هذه القدرة لا يكون شرطا لدوام الحج لان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض ولا يشترط بقاؤها كالشهود في باب النكاح فاذا انتفت القدرة الممكنة للحج يبقى الحج واجبا واما صدقة الفطر فبينها المصنف بقوله وكذلك صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة الممكنة وهو اى الشرط المذكور الغناء ليصير الموصوف به اهلا للاغناء يعنى صدقة الفطر انما تجب بقدرة ممكنة وهى الغناء الشرعى وهو كونه مالكا
١٠١ للنصاب وهذا الغناء ليس بيسر لان اليسر انما يحصل بالمال النامى ليكون الاداء المال
من الفضل وهذا اليسر ليس بشرط ولذا لم يشترط فيها حولان الحول بل لو ملك النصاب ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر وانما جعلنا الشرط الغناء لقوله عليه السلام خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى رواه البخارى ومسلم فلا بد من اعتبار صفة الغناء فى المكلف ليصير بواسطته اهلا لاغناء الغير لان الاغناء من غير الغنى لا يتحقق كما ان التمليك من غير المالك لا يتحقق فان قيل المراد بالغناء هو كونه مالكا لقوت فاضل عن يومه وهذا هو القدرة الممكنة وما قلتم به هو الميسرة فيجب الصدقة على كل من يملك قوتا فاضلا عن يومه كما هو مذهب الشافعى قلت لو يكون المراد بالغناء ما قلتم يلزم قلب الموضوع ويرجع الامر الى الحرج بان يعطى اليوم هذا القدر الفقير فيصير محتاجا الى السوال فيسئل من ذلك الفقير غدا عين تلك الصدقة وهذا اقبح لان دفع حاجة نفسه لئلا يحتاج الى السوال اولى من دفع حاجة الغير ولذا قلنا ان عندنا ما دون النصاب له حكم العدم حتى حل الشرع لمالكه اخذ الصدقة ثم اثبت قوله (صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر) بقوله ٤

الاترى انه يجب بثياب البذلة ولا يقع بها اليسر لانها ليست بنامية فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب. فصل فى صفة الحسن للمامور به المامور به نوعان حسن لمعنى فى عينه وحسن لمعنى فى غيره والذى حسن لمعنى فى عينه نوعان ما كان المعنى فى وضعه كالصلوة فانها تتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم والتعظيم حسن فى نفسه الا ان يكون فى غير حينه او حالة

فصل

الاترى انه اى الواجب وهو صدقة الفطر يجب بثياب البذلة اى بالثياب التى يتبذل ويستعمل فى اللبس حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجته الاصلية ما يساوى نصابا وجب عليه صدقة الفطر والحال لا يقع بها اليسر لانها ليست بنامية وحصول اليسر انما يكون بالمال النامى ليكون الاداء من الفضل نعم يحصل بهذه الثياب القدرة الممكنة فعلم ان الشرط للصدقة هو القدرة الممكنة لا الميسرة فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب يعنى فلا يحتاج الواجب وهو صدقة الفطر فى بقائه الى بقاء القدرة الممكنة التى هو شرط له كما عرفت ولما فرغ المصنف عن بيان القدرة الممكنة والميسرة شرع فى بيان حسن المامور به فقال فصل فى صفة الحسن للمامور به ولما اثبت صفة الحسن للمامور به فى اخر الكتاب لم يحتج الى اثباته هنا فتركه وشرع فى تقسيمه فقال المامور به نوعان احدهما حسن لمعنى فى عينه بان يكون الحسن فى ذات ذلك المامور به من غير واسطة وثانيهما حسن لمعنى فى غيره بان يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير والمامور به لادخل له فيه والذى حسن لمعنى فى عينه وهو القسم الاول نوعان احدهما ما كان المعنى الذى اتصف به المامور به بالحسن فى وضعه من غير نظر الى واسطة يعنى النوع الاول من القسم الاول ما يكون الوصف (الذى صار به المامور به حسنا) فى حد ذاته حسنا كالصلوة فانها تتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم والتعظيم حسن فى نفسه الا ان يكون التعظيم فى غير حينه كالصلوة فى الاوقات المكروهة او فى غير حاله كالصلوة مع الحدث والجنابة والحاصل ان الصلوة حسن لمعنى وضع للحسن فى نفسه فانها افعال كالركوع والسجود واقوال كالثناء والتسبيح فحسنها لهذه الافعال والاقوال وهذه الافعال والاقوال حسن

وما التحق بالواسطة بما كان المعنى فى وضعه كالزكوة والصوم والحج فان هذه الافعال بواسطة حاجة الفقير واشتهاء النفس وشرف المكان تضمنت اغناء عباد الله وقهر عدوه وتعظيم شعائره فصارت حسنة من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة اليه

فى نفسها لانها تعظيم للرب والتعظيم حسن فى نفسه لانه شكر المنعم ومن هذا القسم الايمان بالله بل هو اعلى درجة منه لانه لا يقبل السقوط بحال بخلاف الصلوة ولذا قسم بعضهم النوع الاول من القسم الاول على قسمين الاول ما لا يقبل السقوط كالايمان والثانى ما يقبل السقوط كالصلوة وثانيهما اما التحق بالواسطة بما كان المعنى فى وضعه يعنى النوع الثانى ما يكون ملحقا بما كان المعنى فى وضعه اى بالنوع الاول بسبب واسطة كالزكوة والصوم والحج فالزكوة فى الظاهر اضاعة المال وانما صارت حسنة لدفع حاجة الفقير وحاجته بمحض خلقه تعالى لا اختيار للفقير فيها وكذا الصوم فى الظاهر تجويع النفس واهلاكها وانما صار حسنا لقهر النفس الامارة بالسوء التى هى عدو الله تعالى وعدوا وتجويعها بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها وكذا الحج فى الظاهر قطع مسافة وزيارة امكنة متعددة وسعى وهذه الامور ليست حسنة وانما حسن لشرف المكان وهذه الشرافة بمحض خلقه تعالى لا اختيار للعبد فيها ولما كانت تلك الوسائط بمحض خلق الله تعالى فصارت كانها لم تكن حائلة فيما بين فصار الزكوة والصوم والحج حسنة لعينها اى لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فصارت ملحقة بالحسن لعينه فلذا جعلت من اقسامه فتامل وهذا معنى قوله فان هذه الافعال بواسطة حاجة الفقير فى الزكوة واشتهاء النفس فى الصوم وشرف المكان فى الحج تضمنت اغناء عباد الله فى الاول وقهر عدوه وهو النفس فى الثانى وتعظيم شعائره فى الثالث وكل واحد من هذه الامور حسنة فصارت هذه الافعال الثلثة حسنة من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى اى بلا واسطة امر خارج لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة اليه يعنى انما صارت هذه الافعال حسنة بلا واسطة وملحقة بالحسن لعينه مع ان الوسائط موجودة لان هذه الوسائط مخلوقة لله تعالى ومضافة اليه فصارت كانها لم تكن حائلة وهذا هو الفرق بين هذا النوع والقسم الثانى الذى ياتى بيانه فان الواسطة فى الاول مخلوقة لله تعالى فصارت كان لم تكن موجودة فالتحق بالحسن لعينه بخلاف الثانى فان الوسائط فيه بفعل العباد واختيارهم فلذا اعتبرت

وحکم ھذین النوعین واحد وھو ان الوجوب متی ثبت لا یسقط الا بفعل الواجب او باعتراض ما یسقطه بعینه والذی حسن لمعنی فی غیره نوعان ما یحصل المعنی بعده بفعل مقصود کالوضوء والسعی الی الجمعة وما یحصل المعنی بفعل المامور به کالصلوة علی المیت

وجعلت الافعال التی فیها ھذه الوسائط داخلة فی الحسن لغیره کالجھاد وصلوة الجنازة واقامة الحدود وحکم ھذین النوعین ای الحسن لمعنی فی نفسه والملحق به واحد وھو ان الوجوب متی ثبت لا یسقط الا بفعل الواجب او باعتراض ما یسقطه بعینه یعنی حکم ھذین النوعین واحد وھو ان الواجب لا یسقط عن الذمة بعد ثبوتھا الا باتیانه ای بادائه او باعتراض ما له اثر فی اسقاط نفسه بلا واسطة کالحیض والنفاس فان الصلوة یسقط عن الذمة بالحیض والنفاس وھذا بخلاف ما ھو حسن لغیره کالوضوء والجھاد فانه یسقط بسقوط ذلک الغیر و یبقی ببقائه والمراد بالواجب ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر صحت اضافة ما ثبت به الی الامر بواسطته فاندفع ما قیل ان کان المراد بالواجب ما ثبت فی الذمة بالسبب و ھو نفس الوجوب صح قوله باعتراض ما یسقطه بعینه لانه قد یسقط بعد الوجوب بالحوادث العارضة فی الوقت ولکن ایراده ھنا غیر مناسب لانه بصدد بیان حسن ما ثبت بالامر لا فی بیان حسن ما ثبت بالسبب وان کان المراد ما ثبت بالامر وھو وجوب الاداء فلا یصح قوله او باعتراض ما یسقطه لان وجوب الاداء بعد ثبوته لا یسقط بعارض والذی حسن لمعنی فی غیره وھو القسم الثانی نوعان احدھما ما یحصل المعنی الذی حسنه لاجله بعده بفعل مقصود کالوضوء والسعی الی الجمعة یعنی النوع الاول ھو ما لا یتادی الغیر الذی حسن المامور به لاجله بنفس فعل المامور به بل لابد ان یوجد بعد المامور به بفعل اخر مقصود کالوضوء والسعی فالوضوء فی نفسه تبرید وتنظیف للاعضاء واضاعة للماء وانما صار حسنا لاجل الصلوٰة والصلوٰة لا تحصل بنفس الوضوء بل لابد لھا من فعل اخر قصدا توجد به الصلوٰة وکذا السعی الی الجمعة عبارة عن المشی ونقل الاقدام ولیس فی ذاته حسن وانما حسن لاقامة الجمعة وھی لا تحصل بمجرد المشی بل بفعل اخر بعده وثانیھما ما یحصل المعنی بفعل المامور به یعنی النوع الثانی ما یتادی الغیر الذی حسن المامور به لاجله بنفس فعل المامور به لا بفعل اخر بعده کالصلوٰة علی المیت فانھا فی نفسھا بدعة مشابھة بعبادة الاصنام

والجهاد واقامة الحدود فان ما فيه الحسن من قضاء حق وكبت اعداء الله تعالى والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الفعل وحكم هذين النوعين واحد ايضا وهو بقاء الواجب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير

فصل في النهي وهو في صفة القبح ينقسم انقسام الامر في صفة الحسن

وانما حسنت لقضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد الصلوة لايحتاج الى فعل اخر بعدها والجهاد فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاده وانما صار حسنا لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد الجهاد لايحتاج الى فعل اخر بعده واقامة الحدود فانها في الظاهر تعذيب وانما حسنت لزجر الناس عن المعاصي وهو يحصل بمجرد اقامة الحدود لايحتاج الى فعل اخر بعده وهذا معنى قوله فان ما فيه من الحسن ليس لذاته بل من جهة قضاء حق المسلم كما في صلوة الجنازة وكبت اعداء الله تعالى كما في الجهاد والزجر عن المعاصي كما في اقامة الحدود يحصل بنفس الفعل كما عرفت انفا ولما كانت هذه الوسائط (وهي اسلام الميت وكفر الكافر وهتك حرمة المناهي في النوع الثاني والصلوة والجمعة في النوع الاول) بفعل العباد واختيارهم اعتبرت هذه الوسائط وجعلت داخلة في الحسن لغيره وحكم هذين النوعين واحد ايضا وهو اي الحكم بقاء الواجب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير فيبقى الوضوء والسعي ببقاء الصلوة والجمعة ويسقط بسقوطهما وكذا الصلوة على الميت والجهاد واقامة الحدود تبقى ببقاء حق المسلم واعلاء كلمة الله وهتك حرمة المناهي ويسقط بسقوطها كما اشرنا اليه سابقا فتامل ولما فرغ عن الامر شرع في مقابله وهو النهي فقال فصل في النهي وهو في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لمنعه عن القبح وفي اصطلاح الاصوليين هو قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء وهو في صفة القبح ينقسم انقسام الامر في صفة الحسن اي كما ينقسم الامر في كون المامور به حسنا الى الحسن لعينه ولغيره والى ما هو ملحق بالحسن لعينه كذلك النهي ينقسم في كون المنهي عنه قبيحا الى كونه قبيحا لعينه والى ما هو ملحق به والى ما هو قبيح لمعنى في غيره كما ستعلم وذلك لان الحكيم كما لا يامر الا بالحسن كذلك لا ينهى الا القبيح وضبط التقسيم هو ان المنهي عنه اما ان يكون قبيحا لعينه بان يكون ذاته قبيحة مع قطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان الاول ما يكون قبحه وضعيا بان يكون وضعه للقبح العقلي مع قطع النظر عن ورود الشرع

ما قبح لعینه وضعا کالکفر والعبث وما التحق به بواسطة عدم الاهلیة والمحلیة شرعا کصلوة المحدث وبیع الحر والمضامین والملاقیح وحکم النہی فیهما بیان انه غیر مشروع اصلا وما قبح لمعنی فی غیرہ وهو نوعان

والثانی ما یکون قبحه شرعا بان الشرع ورد بقبحه الا فیجوزه العقل اولغیرہ بان یکون القبح للغیر وبقبحه یکون المنہی عنه قبیحاً وذلک ایضا نوعان احدهما وصف بان یکون الغیر الذی قبح لاجله المنہی عنه وصفا لازما للمنہی عنه وثانیهما مجاور بان یکون الغیر الذی قبح لاجله المنہی عنه مجاوراله فی بعض الاحیان ومنفکا عنه فی بعضها فصار الاقسام اربعة فالاول ما بینه المص بقوله ما قبح لعینه وضعا کالکفر والعبث فالکفر قبیح لعینه وضعا لان فی ذاته قبحا یعرف بمجرد العقل وهو کفران المنعم ولذا لا ینسخ حرمته وکذا العبث فانه لما کان عبارة عن فعل خال عن الفائدة اوعما لیس له عاقبة حمیدة یعرف قبحه الذی فی ذاته بمجرد العقل وما التحق به ای بالقسم الاول بواسطة عدم الاهلیة والمحلیة شرعا کصلوة المحدث وبیع الحر والمضامین والملاقیح هذا هو القسم الثانی وذلک لان الصلوة لیست فی نفسها قبیحة یعرف قبحها بالعقل بل فی نفسها حسنة ولکن الشرع جعل اهلیة العبد لها مخصرة فی حال الطهارة فالتحقت بالقبیح وضعا بواسطة عدم الاهلیة وکذا بیع هؤلاء الاشیاء قبیح ولکن لا یعرف قبحه الا بالشرع وذلک لان البیع فی نفسه لیس قبیحا یعرف قبحه بالعقل بل حسن الا ان الشرع جعل محله مالا متقوما والحر لیس بمال وکذا المضامین لیست بمال وهی ما تضمنه اصلاب الفحول جمع مضمون وصورة بیعها ان یقول بعت الولد الذی یحصل من هذا الفحل فهو بیع الماء وهو لیس بمال شرعا فصار بیعها قبیحا شرعا التحق بالقبیح وضعا بواسطة عدم المحلیة شرعا وکذا الملاقیح لیست بمال وهی ما فی البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من لحقت الدابة اذا احبلت وهو فعل لازم لا یجیء اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوا بحذف الجار کذا قیل وصورة بیعها ان یقول بعت الولد الذی یحصل من هذه الناقة فبیعها قبیح شرعا لعدم المحلیة لان الماء قبل ان یخلق لیس بمحل البیع وکان ذلک من عادات العرب فنهی النبی صلی الله علیه وسلم عنه وحکم النہی فیهما ای فی القسمین المذکورین بیان انه ای المنہی عنه غیر مشروع اصلا لا یتصور ان یکون مشروعا بوجه وما قبح لمعنی فی غیرہ وهو نوعان

ماجاورہ المعنی جمعاً کالبیع وقت النداء والصلوٰۃ فی الارض المغصوبۃ والوطی فی حالۃ الحیض وحکمہ انہ یکون صحیحاً مشروعاً بعد النہی و لہذا قلنا ان وطیہا فی حالۃ الحیض یحللہا للزوج الاول ویثبت بہا احصان الواطی وما اتصل بہ المعنی وصفاً کالبیع الفاسد وصوم یوم النحر

احدہما ماجاورہ المعنی جمعاً ہذا ہو القسم الرابع یعنی القسم الرابع ماجاور المنہی عنہ الغیر الذی قبح لاجلہ ذلک المنہی عنہ جمعاً بان یجتمعا فی بعض الاحیان من غیر ان یصیر ذلک الغیر وصفاً لازماً لہ او داخلاً فی حقیقتہ کالبیع وقت النداء والصلوٰۃ فی الارض المغصوبۃ والوطی فی حالۃ الحیض فالقبح فی ہذہ الاشیاء لامر یجاور ہذہ الاشیاء لالذاتہا فالبیع فی وقت اذان الجمعۃ امر مشروع فی ذاتہ وانما قبح بالاخلال بالسعی الواجب الی الجمعۃ وہو امر مجاور للبیع قابل للانفکاک عنہ فان البیع قد یوجد بغیر الاخلال بان یبیعا فی الطریق ذاہبین الی الجامع والاخلال بالسعی قد یوجد بدون البیع بان یمکث فی الطریق بغیر البیع وکذا الصلوٰۃ فی الارض المغصوبۃ مشروعۃ فی ذاتہا وانما قبحت لاجل شغل ملک الغیر وہو امر ینفک عن الصلوٰۃ بان یوجد الصلوٰۃ فی ملک نفسہ ویوجد الشغل بغیر الصلوٰۃ بان یسکن فیہا ولا یصلی وکذا الوطی فی الحیض مشروع من حیث انہا منکوحتہ وانما قبح لاجل الاذی وہو امر یجاور الوطی قد ینفک عن الوطی بان یوجد الاذی بدون الوطی والوطی بدون الاذی وحکمہ ای حکم ہذا القسم انہ ای المنہی عنہ یکون صحیحاً مشروعاً بعد النہی بلا خلاف حتی انعقد البیع وقت النداء ویکون موجباً للملک من غیر توقف علی القبض ویتأدی الفرض فی الارض المغصوبۃ ویکون الوطی فی حالۃ الحیض سبباً للاحصان مثل الوطی فی حالۃ الطہر ولہذا ای لاجل ان المنہی عنہ فی ہذا القسم یکون مشروعاً بعد النہی قلنا ان وطیہا فی حالۃ الحیض یحللہا للزوج الاول ویثبت بہا احصان الواطی یعنی من طلق امرأتہ ثلثاً لا یحل لہ ہذہ المرأۃ بعد ذلک حتی تنکح زوجاً غیرہ ویدخل بہا ذلک الزوج الثانی فان دخل بہا فی حالۃ الحیض تحل بہ للزوج الاول بان ینکحہا بعدہ وکذا یثبت بہا الاحصان فان من شروط الاحصان ان یدخل بامرأۃ علی وجہ مشروع فان دخل بہا فی حالۃ الحیض یصیر بہ محصناً حتی لو زنی بعدہ کان حدہ الرجم وما اتصل بہ المعنی وصفاً وہذا ہو القسم الثالث بان یکون الغیر الذی صار المنہی عنہ لاجلہ قبیحاً وصفاً لازماً لہ لا ینفک عنہ کالبیع الفاسد وصوم یوم النحر فان البیع الفاسد کالبیع بالخمر لیس قبیحاً باصلہ

والنہی عن الافعال الحسیۃ یقع علی القسم الاول والنہی عن الافعال الشرعیۃ یقع علی القسم الاخیر وقال الشافعیؒ فی البابین انہ ینصرف الی القسم الاول الابدلیل لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃ کالامر فی اقتضاء الحسن فینصرف مطلقہ

لانہ قد وجد فیہ رکن البیع من اھلہ فی محلہ لکن اتصل بہ مایوجب قبحہ علی وجہ صار وصفا لازما لہ لاینفک عنہ وھو کون الخمر ثمنا اذ الخمر لیست بمال متقوم وھی مما وجب الاجتناب عنہا فلا یجوز تسلیمہا وتسلمہا والثمن فی البیع بمنزلۃ الوصف اللازم لان البیع لاینفک عن الثمن فیفسد بہ البیع ولا یبطل بخلاف بیع الحر لان الحکم یثبت بقدر دلیلہ وکذا صوم یوم النحر لیس فی نفسہ قبیحا لانہ عبادۃ وامساک للہ تعالی وانما قبح لوصف اتصل بہ وصار لازما لہ وھو الوقت والوقت داخل فی تعریف الصوم لایمکن انفکاکہ عنہ فصار بمنزلۃ الوصف اللازم وھذا الوقت ای یوم العید یوم ضیافۃ اللہ تعالی وفی الصوم اعراض عنہ فصار قبیحا لاجلہ وحکم ھذا القسم ان المنہی عنہ یکون فیہ فاسد الاتصال القبح فیہ بخلاف القسم الذی قبلہ فان المنہی عنہ یکون فیہ مکروھا لعدم اتصال القبح فیہ ویکون الحکم ثابتا بقدر دلیلہ ولما فرغ عن تقسیم المنہی عنہ اراد ان یبین ان ای نہی یقع علی القسم الاول ای القبیح لعینہ وای نہی یقع علی القسم الثانی ای القبیح لغیرہ فقال والنہی عن الافعال الحسیۃ یقع علی القسم الاول والنہی عن الافعال الشرعیۃ یقع علی القسم الاخیر والمراد بالافعال الحسیۃ مایعرف حسا ولا یتوقف تحققہا علی الشرع وقیل مایکون معانیہا المعلومۃ قبل الشرع باقیۃ علی حالہا بعد ورود الشرع لم یتغیر بہ کالقتل والزنا وشرب الخمر فالنہی الخالی عن القرینۃ الدالۃ علی ان المنہی عنہ قبیح لعینہ اولغیرہ یقع علی القبیح لعینہ الا اذا قام الدلیل علی خلافہ کالنہی عن الوطی فی حالۃ الحیض فانہ حرام لغیرہ مع انہ فعل حسی لان الدلیل قد دل علی ان النہی عنہ لمعنی الاذی لالعینہ والمراد بالافعال الشرعیۃ مایتوقف حصولہ ولا تحققہ علی الشرع وقیل ماتغیرت معانیہا بعد ورود الشرع کالصوم والصلوۃ والبیع والاجارۃ وسائر العبادات والمعاملات فان الصوم ھو الامساک مطلقا وقد زیدت فی الشرع علیہ اشیاء وقس علیہ الباقی فالنہی المذکور اذا ورد علی ھذہ الافعال یحمل علی القبیح لغیرہ وصفا حتی یکون المنہی عنہ بعد ورود النہی فاسدا لا باطلا الا اذا دل دلیل علی کونہ قبیحا لعینہ کالنہی عن بیع المضامین والملاقیح وصلوۃ المحدث وقال الشافعیؒ فی البابین انہ ینصرف الی القسم الاول الابدلیل یدل علی خلافہ لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃ کالامر فی اقتضاء الحسن فینصرف مطلقہ

الی الکامل منہ کالامر ولا یلزم الظهار لان کلامنا فی حکم مطلوب تعلق بسبب مشروع له ایبقی سببا والحکم به مشروعا مع وقوع النهی علیه واما ما هو جزاء شرع زجرا فیعتمد حرمة سببه کالقصاص ولنا ان النهی یراد به عدم الفعل مضافا الی اختیار العباد وکسبهم فیعتمد التصور

ای مطلق النهی الی الکامل منه وهو القسم الاول کالامر فکما ان الامر المطلق الخالی عن القرائن یقع علی الحسن لعینه عندکم کذلك النهی الخالی عن القرائن یجب ان یقع علی القبح لعینه لان المطلق ینصرف الی الکامل والنهی مثل الامر فی الاقتضاء فعنده النهی عن الافعال الحسیة و الشرعیة یحمل علی القبح لعینه الا اذا دل دلیل علی خلافه فحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء فیکون کل واحد باطلا فلا یکون صوم العید سببا للثواب ولا البیع الفاسد موجبا للملك بعد القبض قوله ولا یلزم الظهار لان کلامنا فی حکم مطلوب تعلق بسبب مشروع له ایبقی سببا والحکم به مشروعا مع وقوع النهی علیه ای علی السبب ام لا یبقی واما ما هو جزاء شرع زاجرا من الفعل الحرام فیعتمد حرمة سببه کالقصاص دفع نقض یرد علیه تقریره انکم قلتم النهی عن التصرفات الشرعیة یعدم مشروعیتها فلا یتعلق به حکم من احکام الشرع والظهار منهی عنه کما یستفاد من قوله تعالی منکرا من القول وزورا ومع ذلك قلتم ان الظهار انعقد سببا للکفارة التی هی عبادة ولم ینعدم بالنهی فاجاب عنه بان کلامنا لیس الا فی النهی الوارد علی حکم مطلوب شرعی یتعلق بسبب مشروع کالملك یتعلق بسببه المشروع وهو البیع وهو انه هل یبقی ذلك السبب سببا لهذا الحکم وهل یبقی الحکم الذی یتعلق بذلك السبب مشروعا بعد وقوع النهی علی ذلك السبب ام لا واما الظهار فهو لیس بسبب مشروع بل هو حرام فانه منکر من القول وزورا حتی یقال انه بعد ورود النهی ایضا سبب للحکم المشروع وهو الکفارة واما الکفارة فهی جزاء شرع زجرا عن الفعل الحرام وهو الظهار فهی لا محالة تقتضی ان یکون سببها حراما کالقصاص فانه جزاء مشروع شرع للزجر عن القتل الحرام فهو یقتضی حرمة القتل فکون القتل والظهار حراما لا ینافی ان یکونا صالحین لایجاب الجزاء بل یحققه ثم اورد المصنف دلیلا علی ان النهی عن الافعال الشرعیة یقع علی القبح لغیره وصفا فقال ولنا ان النهی یراد به عدم الفعل مضافا الی اختیار العباد وکسبهم بحیث لو اقدم علیه المکلف لاوجده فیعتمد التصور ای فیقتضی النهی ان یکون المنهی عنه متصور الوجود عن المکلف

لیکون العبد مبتلی بین ان یکف عنہ باختیارہ فیثاب علیہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ هذا هو الحکم الاصلی فی النهی فاما القبح لوصف قائم بالنهی یثبت مقتضی بہ تحقیقا لحکمہ فلا یجوز تحقیقہ علی وجہ یبطل بہ ما اوجبہ واقتضاہ بل یجب العمل بالاصل فی موضعہ والعمل بالمقتضی بقدر الامکان وهو ان یجعل القبح وصفا للمشروع فیصیر مشروعا باصلہ غیر مشروع بوصفہ فیصیر فاسدا مثل الفاسد من الجواهر ولا تنافی بینهما

لیکون العبد مبتلی بین ان یکف عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ هذا هو الحکم الاصلی فی النهی یعنی الحکم الاصلی فی النهی هو ان یکون المنهی عنہ متصور الوجود عن المکلف لیثاب علی ترکہ باختیارہ ویعاقب بفعلہ باختیارہ اذ لو لم یکن ثمہ اختیار سمی ذلک الکف نفیا ونسخا لا نهیا کما اذا لا یتصور منہ شرب الماء بان لا یکون فی الکوز ماء یقال لہ لا تشرب یکون ذلک نفیا نعم لو کان الماء یکون نهیا فاذا لم یکن الفعل متصور الوجود منہ لا یثاب بترکہ ویکون النفی لبیان الفعل لم یبق متصور الوجود شرعا کالتوجہ الی بیت المقدس فاما القبح فی المنهی عنہ لوصف قائم فی المنهی عنہ بالنهی ای بسبب النهی یثبت ذلک الوصف حال کونہ مقتضی بہ ای بالنهی تحقیقا لحکمہ ای حکم النهی یعنی ان القبح فی المنهی عنہ انما یثبت اقتضاء ضرورۃ حکم الناهی فلا یجوز تحقیقہ ای القبح علی وجہ یبطل بہ ما اوجبہ واقتضاہ ای القبح والموجب المقتضی هو النهی بل یجب العمل بالاصل ای النهی فی موضعہ ای موضع ورود النهی هو المنهی عنہ بان یبقی المنهی عنہ اختیارا واختیار الافعال الشرعیۃ ان یکون اختیار الفعل فیہ من جانب الشارع ومع ذلک ینهاہ عنہ فیکون ماذون فیہ باصلہ وممنوعا عنہ لاجل قبح النهی والیہ یشیر بقولہ والعمل بالمقتضی بقدر الامکان وهو ای العمل ان یجعل القبح وصفا للمشروع ای المنهی عنہ فیصیر مشروعا باصلہ غیر مشروع بوصفہ فیصیر فاسدا مثل الفاسد من الجواهر کما یقال لؤلؤۃ فاسدۃ اذا بقی اصلها وذهب لمعانها وصفاؤها ولا تنافی بینهما ای المشروعیۃ باصلہ والفساد بوصفہ حتی یقال لا یمکن ان یکون الشیء فاسدا مع بقاء مشروعیتہ وحاصل الاستدلال ان النهی یقتضی ان یکون المنهی عنہ متصور الوجود والا یکون نفیا ونسخا کما عرفت وهذا الاصل فی النهی وکون المنهی عنہ قبیحا فرع فیہ اذ القبح انما یثبت اقتضاء وضرورۃ حکمۃ الناهی فاجتمع فی المنهی عنہ امران احدهما الاختیار وثانیهما القبح ولا منافاۃ بینهما اذا یکون

فالمشروع يحتمل الفساد بالنهی کالاحرام الفاسد فوجب اثباته علی هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها وعلی هذا الاصل قلنا ان البيع بالخمر مشروع باصله وهو وجود رکنه فی محله غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال غير متقوم فيصلح ثمنا من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا وکذلک بيع الربوا

احدهما اصلا والآخر فرعا فوجب ان يراعی حالهما بحيث لا يبطل احدهما فالاختيار فی الافعال الشرعية يستدعی ان يکون اختيار الفعل فيه من جانب الشرع فيکون ماذونا فيه والقبح يستدعی ان يکون ممنوعا عنه وهذا لا يمکن الا بان يکون ذلک الفعل مشروعا باصله وذاته وقبيحا وممنوعا باعتبار وصفه فيصير فاسدا لا باطلا والشافعی لما قال انه قبيح لعينه ابطل الاختيار الشرعی الذی هو الاصل فی النهی بالفرع ای بالقبح الذی هو المقتضی وان بقی فيه الاختيار الحسی وهو غير نافع فيصير النهی لغيا ونسخا ويبطل الاصل لرعاية المقتضی هذا هو توضيح المقام ثم اکد قوله ولا تنافی بينهما بقوله فالمشروع يحتمل الفساد بالنهی کالاحرام الفاسد فان المحرم بالحج اذا جامع بامراته قبل الوقوف بعرفة فسد احرامه وجه فهذا الاحرام الفاسد مشروع باصله حتی وجب عليه المضی علی ذلک ووجب عليه الجزاء بارتکاب المحظور فی هذا الاحرام وفاسد بوصفه حتی لو مضی علی هذا الاحرام لا يخرج به عن العهدة فيجب عليه القضاء فی العام القابل فثبت ان الجمع بين الفساد والمشروعية متصور شرعا وانه لا تنافی بينهما فوجب اثباته ای کون المنهی عنه مشروعا علی هذا الوجه وهو ان يکون مشروعا باصله مع کونه قبيحا بوصفه رعاية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها والرعاية ان ينزل الاصل وهو کون المنهی عنه اختياريا فی منزله بان يجعل المنهی عنه مشروعا باصله والتبع وهو کونه قبيحا فی منزله بان لا يجعل التبع مبطلا للاصل کما ابطل الشافعی بجعل المنهی عنه قبيحا لعينه کما عرفت وفی المحافظة ان يجعل النهی نهيا والنفی نفيا الا ان يجعل کل واحد فی المشروعات فی احد کما جعل الشافعی ثم فرع علی الاصل الذی اثبته بدليل فقال وعلی هذا الاصل وهو ان النهی فی التصرفات الشرعية يقتضی بقاء مشروعيتها باصلها وفسادها بوصفها قلنا ان البيع بالخمر مشروع باصله وهو ای الاصل فی البيع وجود رکنه فی محله والرکن للبيع (وهو مبادلة المال بالمال والخمر مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمکن ادخاره لوقت الحاجة) قد وجد فصار مشروعا باصله وغير مشروع بوصفه وهو ای الوصف الثمن لان الخمر مال لکنها غير متقوم لان المتقوم ما يجب بقاؤه بعينه او بقيمته شرعا وهی ليست بهذه المثابة فی حق المسلم فيصلح ثمنا من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا فيکون هذا البيع مفيدا للملک بعد القبض وکذلک ای کالبيع بالخمر بيع الربوا

غیر مشروع بوصفه وهو الفضل فی العوض وکذلک الشرط الفاسد فی معنی الربوا وکذلک صوم یوم النحر مشروع باصله وهو الامساک للہ تعالی فی وقته وغیر مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضیافة الموضوعة فی هذا الوقت بالصوم الا یری ان الصوم یقوم بالوقت ولا خلل فیه والنهی یتعلق بوصفه وهو انه یوم عید فصار فاسدا ولهذا یصح النذر به عندنا لانه نذر بالطاعة وانما وصف المعصیة متصل بذاته فعلا لا باسمه ذکرا

وهو معاوضة مال بمال فیه فضل یستحق بعقد المعاوضة لاحد الجانبین مشروع باعتبار ذاته الذی هو العوضان وغیر مشروع بوصفه وهو الفضل فی العوض ففات شرط الجواز الذی هو المساواة فیصیر فاسدا لا باطلا وکذلک الشرط الفاسد هو ما لا یقتضیه العقد ولاحد المتعاقدین فیه نفع او للمعقود علیه وهو من اهل الاستحقاق فی معنی الربوا حیث یصیر به البیع فاسدا وکذلک صوم یوم النحر مشروع باصله وهو الامساک للہ تعالی فی وقته وکذلک صوم ایام التشریق ویوم الفطر مشروع باصله حتی صح به النذر عندنا وغیر مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضیافة الموضوعة فی هذا الوقت بالصوم والاعراض وصف للصوم غیر داخل فی مفهومه ثم استوضح ذلک بقوله الا یری ان الصوم یقوم بالوقت ای یوجد فیه لکونه معیارا له ولا خلل فیه ای فی الوقت لانه کسائر الاوقات فلا یتعلق النهی عن الصوم فی ذلک الوقت باعتبار ذات الوقت والنهی یتعلق بوصفه ای بوصف الوقت وهو انه یوم عید ای یوم الضیافة للہ والمتصل بالوقت مثل المتصل بالصوم لانه یقوم به فصار صوم یوم النحر فاسدا لا باطلا ولهذا ای لکونه مشروعا باعتبار اصله یصح النذر به عندنا استحسانا خلافا لزفر والشافعی وهو روایة ابن المبارک عن ابی حنیفة رح لانه ای هذا النذر نذر بالطاعة من حیث ذات الصوم وانما وصف المعصیة متصل بذاته فعلا لا باسمه ذکرا یعنی انما صح النذر به لان وصف المعصیة وهو الاعراض عن الضیافة انما یوجد بفعل الصوم حتی لو شرع فیه یصیر عاصیا وهو لم یوجد من الناذر وانما وجد ذکر اسم الصوم منه اذا قال للہ علی ان اصوم یوم النحر او اصوم غدا والغد یوم النحر والذکر لیس بمعصیة لانه لیس باعراض فلا یمنع صحة النذر حتی لو صام فی ذلک الیوم لخرج عن العهدة لانه اداه کما التزمه ولکن علیه ان یفطر فی هذا الیوم ویقضی فی یوم اخر لیتخلص عن المعصیة کما هو فی ظاهر الروایة

ووقت طلوع الشمس ودلوكها صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة الا ان اصل الصلوة لا يوجد بالوقت لانه ظرفها لا معيارها وهو سببها فصارت الصلوة فيه ناقصة لا فاسدة

وهذا جواب عن قول الشافعی وزفر وهو ان الصوم فی هذه الایام معصیة فلا یصح النذر فقال ان المعصیة انما توجد بالصوم لا بذكره والناذر لم یوجد منه الا الذكر فكیف لا یصح ووقت طلوع الشمس ودلوكها ای زوالها او غروبها یقال دلكت الشمس اذا زالت او غابت صحیح باصله لانه یساوی سائر الاوقات فی كونها ظرفا صالحا للعبادة فاسد بوصفه وهو انه ای الوقت منسوب الى الشیطان كما جاءت به السنة لان النبی صلی الله علیه وسلم نهی عن الصلوة عند طلوع الشمس ودلوكها قال النبی صلی الله علیه وسلم لا یتحری احدكم فیصلی عند طلوع الشمس ولا عند غروبها وفی روایة قال اذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتی یبرز واذا غاب حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتی تغیب ولا تحینوا بصلوتكم طلوع الشمس ولا غروبها فانها تطلع بین قرنی الشیطان متفق علیه وعن عبد الله الصنابحی قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان الشمس تطلع ومعها قرن الشیطان فاذا ارتفعت فارقها ثم اذا استوت قارنها فاذا زالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها ونهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن الصلوة فی تلك الساعات رواه مالك واحمد والنسائی وقرنا الشیطان ناحیتا راسه والكلام یمكن ان یحمل علی الحقیقة بانه یقابل الشمس وقت طلوعها فیثبت حتی یكون طلوعها بین قرنیه فینقلب سجود الكفار للشمس عبادة له ویمكن ان یحمل علی التمثیل لتسلطه علی عبدة الشمس وتحریكه ایاهم علی عبادتها فی هذا الوقت ولما كان یرد انه لما ثبت ان هذه الاوقات فی حق الصلوة كیوم النحر فی حق الصوم وجب ان یفسد الصلوة فی هذه الاوقات كالصوم والحال ان الصلوة فی هذه الاوقات ناقصة ولیست بفاسدة دفعه بالفرق بینهما بقوله الا ان اصل الصلوة لا یوجد بالوقت لانه ظرفها لا معیارها وهو سببها فصارت الصلوة فیه ناقصة لا فاسدة یعنی بین الصوم فی یوم النحر والصلوة فی الاوقات المكروهة فرق وهو ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرفها والظرف لا تاثیر له فی ایجاد المظروف بل الصلوة توجد بافعال معلومة والوقت مجاور لها فلا یكون فساد الوقت مؤثرا فی فسادها بخلاف الصوم فانه یوجد بالوقت لانه معیار له علی ما مر فیكون متصلا بالصوم فیؤثر فساده

فقیل لایتادی بها الکامل ویضمن بالشروع والصوم یقوم بالوقت و یعرف به فازداد الاثر فصار فاسدا فلم یضمن بالشروع ولا یلزم النکاح بغیر شهود لانه منفی لقوله علیه السلام لا نکاح الا بشهود فکان نسخا ولان النکاح شرع لملك ضروری لا ینفصل عن الحل والتحریم یضاده

فی الصوم وقوله هو ای الوقت سببها ای الصلوۃ اشارۃ الی دفع دخل مقدر یرد علیه وهو ان فساد الظرف لما لم یؤثر فی فساد المظروف کما قلتم ینبغی ان لا یؤثر فساد الوقت فی نقصان المظروف ایضا حتی یتادی الصلوۃ فی هذا الوقت کاملا والحال انکم تقولون انها تودی ناقصا تقریر الجواب ان الوقت وان کان ظرفا للصلوۃ لکنه سبب لها نفساد السبب یوثر فی فساد المسبب ضرورۃ الا انه لما کان مجاورا ولم یکن وصفا یؤثر فی النقصان لا فی الفساد فاذا ثبت ان الوقت سبب ونقصانه یؤثر فی نقصان المسبب وهو الصلوۃ فقیل لا یتادی بها ای فی هذه الاوقات المکروهۃ الواجب الکامل وهو الصلوۃ الکامل ویضمن بالشروع حتی لو شرع النفل فی هذه الاوقات ثم قطعه وجب علیه القضاء وینبغی ان یقضی فی وقت کامل فان قضی فی هذه الاوقات اجزاه وقد اساء والتفریع الاول باعتبار تحقق النقصان والثانی باعتبار الصیانۃ عن النقصان وهذا بخلاف الصوم لان الصوم یقوم بالوقت ویعرف تخفیفا وتشدیدا به ای بالوقت فیقال هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا مع النیۃ حتی یعرف مقدار الصوم بالوقت فیزید بازدیاده وینقص بانتقاصه ویکون الوقت داخلا فی ماهیۃ الصوم فازداد الاثر ای ازداد اثر فساد الوقت فی الصوم لشدۃ الاتصال بینهما فصار الصوم فی یوم النحر فاسدا فلم یضمن بالشروع فی یوم النحر ولما کان یرد علی الاصل المذکور وهو ان النهی عن الافعال الشرعیۃ یقتضی بقاء مشروعیتها الایراد بان النکاح بغیر شهود لم یبق مشروعا مع انه منهی عنه اجاب المص عنه بوجهین فقال ولا یلزم علی اصلنا الاعتراض من جهۃ النکاح بغیر شهود لانه منفی لقوله علیه السلام لا نکاح الا بشهود رواه الدارقطنی فکان نسخا لا نهیا وکلامنا کان فی النهی دون النفی والنسخ فیکون ذلك اخبارا عن عدمه کقولك لا رجل فی الدار وذلك لا یوجب بقاء المشروعیۃ بل یوجب انتفاءها ضرورۃ صدق الخبر هذا هو الوجه الاول من الجواب الثانی ما بینه بقوله ولان النکاح شرع لملك ضروری لا ینفصل عن الحل والتحریم یضاده یعنی ولو کانت صیغته نهیا لا یمکن العمل بحقیقتها فوجب صرفها الی النفی لان النهی انما یوجب بقاء المشروعیۃ

قوله هذا بناء علی تخفیف یعرف ۱۲ منه
قوله هذا بناء علی تشدید یعرف ۱۲ منه

بخلاف البیع لانہ شرع لملک العین والحل فیہ تابع الاتری انہ شرع فی موضع الحرمۃ وفیما لایحتمل الحل اصلاً کالامۃ المجوسیۃ و العبید والبہائم ولایقال فی الغصب بانہ یثبت الملک مقصودًا بہ بل یثبت شرطا لحکم شرعی وھو الضمان لانہ شرع جبرا

فیما امکن اثبات موجبہ (وھوالحرمۃ مع المشروعیۃ) لافیما لایمکن ذلک والنکاح من ھذا القبیل لانہ انما صار مشروعا لاجل الملک الضروری الذی لاینفصل عن الحل لان الاصل فیہ ان لایکون مشروعا لانہ استیلاء علی الحرۃ لکنہ شرع لضرورۃ بقاء النسل والتحریم الحاصل بالنہی یضاد الحل الذی شرع النکاح لاجل مایستلزمہ فلایمکن الجمع بین الحل والحرمۃ الثابتۃ بالحدیث المجمع علیہا فینعدم الحل ضرورۃ ومن ضرورۃ عدمہ ان لایبقی سبب الحل مشروعا لان الاسباب الشرعیۃ یراد لاجل احکامہا لالذاتہا واذا خرج السبب عن افادۃ المشروعیۃ صار النہی نفیا و نسخا بخلاف البیع لانہ شرع بالذات لملک العین والحل فیہ تابع الاتری انہ ای البیع شرع فی موضع الحرمۃ ای حرمۃ الوطی وفیما لایحتمل الحل اصلاً کالامۃ المجوسیۃ مثال لموضع الحرمۃ والعبید والبہائم مثال لما لایحتمل الحل یعنی ان النکاح بخلاف البیع حیث یمکن فیہ القول ببقاء المشروعیۃ والعمل بحقیقۃ النہی لان البیع انما شرع لملک العین والتحریم لایضادہ والتحریم انما یضاد الحل لاالملک والحل فی البیع یثبت تبعا فلایضادہ التحریم لان البیع فیما لاتوجد حل الوطی کالامۃ المجوسیۃ وفیما لایمکن الحل کالبہائم والعبید مشروع فثبت انہ للملک لا للحل ولما کان یرد النقض علی الاصل المتفق علیہ وھو ان النہی عن الافعال الحسیۃ یوجب انتفاء المشروعیۃ اصلا وھو ان الغصب وکذا الزنا فعلان حسیان وقد ورد النہی علیہما فقال تعالی فی الغصب ولاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل وقال فی الزنا ولاتقربوا الزنی ومع ذلک قد قلتم بمشروعیتہا بعد النہی حیث جعلتم الغصب سببا لملک المغصوب عند اداء الضمان وکذا جعلتم الزنا سببا لحرمۃ المصاھرۃ التی ھی نعمۃ اذ النعمۃ لاتنال الابسبب مشروع دفعہما اما الغصب فدفعہ بقولہ ولایقال فی الغصب بانہ یثبت الملک مقصودا بہ مثل البیع حتی یرد انہ مع کونہ منہیا عنہ والحال انہ فعل حسی مشروع لکونہ مفید الملک للغاصب بل یثبت بہ الملک للغاصب شرطا لحکم شرعی وھو ای الحکم الشرعی الضمان علی الغاصب لانہ شرع جبرا لحق المالک

فیعتمد الفوات وشرط الحکم تابع له فصار حسنا بحسنہ وکذلک الزنا لایوجب حرمۃ المصاھرۃ اصلا بنفسہ بل انما ھو سبب للماء و الماء سبب للولد والولد ھو الاصل فی استحقاق الحرمات ولا عصیان ولاعدوان فیہ ثم تتعدی منہ الی اطرافہ وتتعدی الی اسبابہ وما قام

فیعتمد الفوات ای فیقتضی الضمان فوات ملک المغصوب عن المالک لئلا یجتمع البدلان وھما الضمان والمغصوب فی ملک شخص واحد فلا محالۃ یخرج المغصوب عند اداء الضمان عن ملک المالک ویدخل فی ملک الغاصب واذا جعل الملک شرطا الحکم شرعی وشرط الحکم تابع له فصار ثبوت الملک للغاصب حسنا بحسنہ ای بحسن الحکم وھو الضمان اقول لایطابق ھذا الجواب للسوال الابان یقدر معنی کلام الخصم ان الغصب قبیح بعینہ فاثبات الملک بہ یکون قبیحا فح یطابق الجواب بان الملک لم یثبت من حیث انہ مقصود بل من حیث انہ شرط لحکم شرعی والحکم الشرعی وھو الضمان حسن والشرط تابع للمشروط فی الحسن فیکون للملک ایضا حسنا من ھذا الوجہ والجواب علی ما قررنا السوال ھو ان الملک لایثبت للغاصب قصدا حتی یلزم ما الزمتم بل ھو یثبت تبعا وشرطا الحکم شرعی واما الزنا فدفعہ بقولہ وکذلک الزنا لایوجب حرمۃ المصاھرۃ اصلا بنفسہ حتی یرد ما اورد بل انما ھو سبب للماء والماء سبب للولد والولد ھو الاصل فی استحقاق الحرمات ولاعصیان ولاعدوان فیہ ای الولد لا بالنظر الی حقوق اللہ ولا بالنظر الی حقوق العباد لانہ مخلوق بصنعہ تعالیٰ و حاصلہ ان الولد ھو الاصل فی استحقاق الحرمات ای یحرم علی الولد الاب الواطی وابنہ اذا کان انثی وام الموطوءۃ وبنتھا اذا کان ذکرا وھذا الولد الذی اصلٌ فی الحرمات لاعدوان فیہ ثم تتعدی ھذہ الحرمۃ منہ ای من الولد الی اطرافہ ای طرفیہ وھما الاب والام لاغیر فتحرم قبیلۃ المرأۃ علی الزوج وقبیلتہ علی المرأۃ لان الولد اوجد اتحادا بینھما ولنا یضاف الولد الواحد الیھما جمیعا فعلی ھذا کان ینبغی ان لایجوز وطی الموطوءۃ مرۃ اخری ولکن جاز دفعا للحرج وکذلک تتعدی ھذہ السببیۃ من الزنا الی اسبابہ من القبلۃ واللمس والنظر الی الفرج الداخل بشھوۃ فکما ثبتت الحرمۃ من الزنا ثبتت من ھذہ الامور فالزنا واسبابہ اقیم مقام الولد الذی ھو الاصل فی ھذہ الحرمۃ وما قام

لہ ای الاصول والفروع ۱۲ منہ

مقام غیرہ انما یعمل بعلة الاصل الاتری ان التراب لما اقام مقام الماء نظر الی کون الماء مطہرا وسقط عنه وصف التراب فکذلک ھنا یھدر وصف الزنا بالحرمة لقیامه مقام مالا یوصف بذلک فی ایجاب حرمة المصاھرة فصل فی حکم الامر

فصل

مقام غیرہ انما یعمل بعلة الاصل ای بالمعنی الذی یعمل به الاصل من غیر نظر الی اوصاف نفسه فالزنا لما اقیم مقام الولد فی حرمة المصاھرة یعمل بما یعمل به الولد من الاوصاف ولا ینظر الی الزنا بانه حرام ثم اکد ھذا بقوله الاتری ان التراب لما اقام مقام الماء فی افادة التطھیر نظر الی کون الماء مطھرا وسقط عنه وصف التراب یعنی اذا جعل التراب خلفا للماء فی افادة التطھیر لا ینظر الی اوصاف التراب من التلویث وغیرہ بل ینظر الی کون الماء مطھرا فکذلک ھنا یھدر وصف الزنا بالحرمة لقیامه مقام مالا یوصف بذلک فی ایجاب حرمة المصاھرة یعنی کما لا ینظر الی اوصاف التراب لقیامه مقام الماء کذلک لا ینظر فی اوصاف الزنا من الحرمة لقیامه مقام الولد الذی لیس فیه ھذا الوصف فی ایجاب حرمة المصاھرة فیعمل الزنا واسبابه فی حرمة المصاھرة مثل ما یعمل الولد فیھا وحاصل الجواب ان السبب لحرمة المصاھرة ھو الولد کما عرفت وھو لیس بمنھی عنه واما الوطی سواء کان بالحرام او بالحلال فھو لیس بسبب لھذہ الحرمة بالذات وانما ھو سبب بالعرض ویجعله قائما مقام الولد لان الوقوف علی حقیقة العلوق متعذر والوطی سبب ظاھر مفض الیه فاقیم مقامه وجعل الولد کالحاصل تقدیرا واحتیاطا وکما ان الوطی الحلال مفض الیه کذا الحرام مفض بلا تفاوت فکما جعل الوطی الحلال قائما مقامه فی حرمة المصاھرة کذلک الوطی الحرام جعل قائما مقامه فی ذلک ولا ینظر الی وصف الحرمة لانه انما یعمل بحیثیة النیابة لا من حیث الذات کما ان التراب انما یطھر الاحداث لاجل قیامه مقام الماء لا من حیث نفسه وقال الشافعی لا تثبت حرمة المصاھرة بالزنا لانه حرام فلا یکون سببا للنعمة وھی حرمة المصاھرة لانھا تلحق الاجنبیة بالامھات وقد من الله بھا علینا حیث قال وَهُوَ الَّذِیْ خَلَقَ مِنَ الْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهٗ نَسَبًا وَّصِهْرًا وعندنا کما یثبت حرمة المصاھرة بالوطی الحلال کذلک یثبت بالزنا ودواعیه من القبلة واللمس والنظر الی داخل الفرج بشھوة فیحرم اب الواطی وابنه علی الموطؤة ویحرم ام الموطؤة وبنتھا علی الواطی ھذا توضیح المرام وتحقیق المقام فصل فی حکم الامر

والنهى فى ضده ما نسبا اليه اختلف العلماء فى ذلك والمختار عندنا ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده لا ان يكون موجبا له او دليلا عليه لانه ساكت عن غيره

والنهى فى ضده ما نسبا اليه اختلف العلماء فى ذلك ليس الخلاف فى هذين المفهومين لان مفهوم الامر بالشئ مخالف لمفهوم النهى عن ضده قطعا ولا فى اللفظين لان صيغة الامر افعل وصيغة النهى لا تفعل انما الخلاف فى ان الشئ المعين اذا امر به هل ذلك الامر نهى عن الشئ المضاد له فاذا قيل تحرك هل له اثر فى منع السكون حتى يكون قوله تحرك بمنزلة قوله لا تسكن فذهب عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعى واصحاب الحديث الى ان الامر بالشئ نفس النهى عن ضده قالوه اولا وقالوا اخرا انه يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وزاد القاضى ومتابعوه على هذا فقالوا النهى مثل الامر فى الوجهين[1] ثم اختلف القائلون بان الامر بالشئ نهى عن الضد فمنهم من قال ان الامر سواء كان للندب او للوجوب نهى عن الضد تنزيها وتحريما ومنهم من قال ان الامر اذا يكون للوجوب فهو نهى عن الضد تحريما بخلاف الامر الذى للندب فانه لا يكون نهيا عن الضد اصلا ومنهم من قال ان الامر بالشئ نهى عن ضده اذا كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهى عن الكفر وان كان له اضداد فلا يكون الامر نهيا عن الاضداد كلها كالامر بالقيام فان له اضدادا كثيرة من القعود والركوع والسجود والاضطجاع وغيره وذهب ابو هاشم ومن تابعه من متاخرى المعتزلة الى انه ليس[2] نفس النهى عن ضده ولا يتضمنه عقلا ايضا وهو المختار عند الغزالى وامام الحرمين ومن اصحاب الشافعى والمختار عندنا اى عند المصنف والقاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم من المتاخرين ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده واذا لم يكن الاشتغال به اى بالضد مفوتا للمامور به لانه حين التفويت يكون الاشتغال به حراما بالنظر الى التفويت وان كان فى ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام باعتبار ترك الاجابة ومباح باعتبار قهر النفس فافهم لا ان يكون الامر بالشئ موجبا له اى لما ذكر من حرمة ضده كما ذهب اليه جماعة او دليلا عليه اى ليس الامر بالشئ دليلا على حرمة ضده كما ذهب اليه قوم قالوا بانه يتضمن حرمة ضده لانه اى الامر بالشئ ساكت عن غيره فلا يكون نفس النهى عن الضد ولا متضمنا له

[1] اى اصحهما ان النهى عن الشئ نفس الامر بضده وثانيهما انه يتضمنه ۱۲ منه
[2] اى امر بالشئ ۱۲ منه

ولکنه یثبت به حرمة الضد ضرورة حکم الامر والثابت بهذا الطریق یکون ثابتا بطریق الاقتضاء دون الدلالة وفائدة هذا الاصل ان التحریم لما لم یکن مقصودا بالامر لم یعتبر الا من حیث انه یفوته الامر فاذا لم یفوته کان مکروها کالامر بالقیام لیس بنهی عن القعود قصدا حتی اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته ولکنه یکره وعلی هذا القول یحتمل ان یکون النهی مقتضیا فی ضده اثبات سنة تکون فی القوة کالواجب ولهذا قلنا ان المحرم لما نهی عن لبس المخیط

ولما کان یتوهم من قوله (لانه ساکت عن غیره) انه لا یثبت به حرمة ضده اصلا والحال انه یثبت فی مواضع کما فی ترك الصلوٰة والصوم دفعه بقوله ولکنه ای الامر بالشئ یثبت به حرمة الضد ضرورة حکم الامر لان طلب وجود الشئ یقتضی انتفاء ضده والثابت بهذا الطریق ای بطریق الضرورة یکون ثابتا بطریق الاقتضاء دون الدلالة والضرورة تندفع بالادنی وهی الکراهة فلا یثبت الحرمة وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشئ یقتضی کراهة ضده کما ثبت الآن ان التحریم ای تحریم الضد فی صورة التفویت لما لم یکن مقصودا بالامر لم یعتبر ذلك التحریم الا من حیث انه یفوت الامر ای المامور به فاذا لم یفوته کان الضد مکروها لا حراما کالامر بالقیام بعد رفع الراس عن السجدة الثانیة فی الرکعة الاولی لیس بنهی عن القعود قصدا حتی اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته بهذا القعود لانه لم یفت به المامور به اذا قام بعد القعود ولکنه یکره لما فیه من تاخیر المامور به ولما کان حکم الامر فی الضد منصوصا عن السلف کما بین ولم یکن حکم النهی علی وجه الاحتمال بناء علی ان النهی ضد الامر فقال وعلی هذا القول وهو ان الامر بالشئ یقتضی کراهة ضده یحتمل ان یکون النهی مقتضیا فی ضده ای ضد المنهی عنه اثبات سنة تکون تلك السنة فی القوة کالواجب کما ان الامر بالشئ یقتضی اثبات الکراهة فی ضد المامور به لیحسن المقابلة وفی قوله کالواجب اشارة الی ان قوتها دون قوة الواجب کما ان الکراهة ادنی من الحرمة ولیس المراد من السنة السنة المتعارفة بین الفقهاء بل المراد بها ما یکون قریبا الی الوجوب ولهذا ای لاجل ان النهی یقتضی سنیة ضده قلنا ان المحرم لما نهی عن لبس المخیط بقوله صلی الله علیه وسلم لا یلبس القمیص ولا العمائم ولا السراویلات ولا البرانس ولا الخفاف الا احد لا یجد نعلین فلیلبس خفین ولیقطعهما اسفل من الکعبین متفق علیه قاله حین سئل عما یلبس المحرم من

فصل

كان من السنة لبس الازار والرداء فصل فی بیان اسباب الشرائع اعلم ان اصول الدین وفروعه مشروعة باسباب جعلها الشرع اسبابا لها

الثیاب كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهی عن لبس المخیط كان مامورا بلبس غیر المخیط والرداء والازار فی غیر المخیط او فی ما یقع به الكفایة فكان لبسهما سنة اقتضاء **فصل** فی بیان اسباب الشرائع ای فی بیان الطرق التی یعرف بها المشروعات وثبتت بها و السبب فی اللغة ما یمكن الوصول به الی المقصود ومنه سمی الحبل سببا لامكان التوصل به الی ماء البیر ومنه قوله تعالی فلیمدد بسبب الی السماء ومنه سمی الطریق به لامكان التوصل به الی المقصود وفی الشرع یطلق علی كل وصف ظاهر منضبط دل السمع ای الدلیل السمعی علی كونه معرفا لاثبات حكم شرعی بان دل السمعی علی ان الشارع جعله علامة لثبوت الحكم الفلانی ففیها ثلاثة مذاهب **الاول** مذهب عامة اصحابنا وبعض الشافعیة وجمهور المتكلمین وهو ما بینه المصنف بقوله اعلم ان اصول الدین وهو الایمان بالله تعالی وصفاته وفروعه وهی سائر الاحكام الشرعیة والعبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة ای ثابتة فی الشرع باسباب جعلها الشرع اسبابا لها ای لتلك الاصول والفروع وحاصله ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف الیها والموجب والشارع لها فی الحقیقة هو الله تعالی دون السبب لان الموجب للاحكام هو الله تعالی وحده والمذهب **الثانی** لبعض الاصولیین وهو انهم ینكرون الاسباب اصلا ویقولون الحكم فی المنصوص علیه یثبت بظاهر النص وفی غیر المنصوص علیه یتعلق بالوصف الذی جعل علة ویكون ذلك علامة لثبوت الحكم فی الفرع بایجاب الله تعالی مستدلین بان الایجاب صفة خاصة له تعالی كصفة التخلیق و فی اضافة الایجاب الی الاسباب قطعة عن الله تعالی وبان الاسباب لو كانت عللا للاحكام لما تصور الانفكاك بینها وبین الاحكام والحال انه یوجد لان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع ولم تكن الاحكام وكذا من اسلم فی دار الحرب ولم یهاجر الینا یتحقق الاسباب فی حقه ولا یجب العبادات علیه واشار الشیخ الی جوابهما بقوله جعلها الشرع اسبابا لها فانا لا نقول ان الاسباب موجبة بنفسها حتی یلزم

المذهب الاول

المذهب الثانی

كالحج بالبيت والصوم بالشهر والصلوٰة باوقاتها والعقوبات باسبابها والكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة بما تضاف اليه

تعالى عن الله تعالى اذ الايجاب لا يتصور الا من مفترض لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم فاضافة الحكم الى السبب لا يمنع من اضافته الى غيره كما ترى في القتل فانه يحصل حقيقة بآلة كالسيف ومع ذلك يضاف الى القاتل حتى يجب عليه القصاص ولا تجعل الاسباب موجبة الا بجعله تعالى اياها لذلك فنقول قبل ورود الشرع لم يجعل الله لها اسبابا واما سقوط العبادات عن من امن ولم يهاجر الينا فمبني على دفع الحرج والمذهب الثالث لجمهور الاشاعرة وهوانهم فرقوا بين حقوق العباد والعقوبات وبين العبادات فقالوا ان الاول له اسباب يضاف وجوبه اليها لانه حاصل بكسب العبد فيضاف اليه واما الثاني اي العبادات فلا يضاف وجوبها الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه ونحن نقول ان هذا الفرق ضعيف لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سائرها الى الاسباب بالدليل وهذه امثلة للاسباب كالحج بالبيت متعلق وجوبه بالبيت لان سبب وجوب الحج البيت لانه يضاف الى البيت في الشرع قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة دليل السببية كما ستعرف و اما الوقت فشرط لجواز الاداء وليس بسبب لانه يضاف اليه والصوم متعلق وجوبه بالشهر فهو سببه لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر لا قبله لكنهم اختلفوا بعد كونه سببا فذهب القاضي الامام ابو زيد وصدر الاسلام الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي فالجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنا له وذهب الامام السرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر يستوي فيه الايام والليالي والصلوٰة متعلق وجوبها باوقاتها فيكون اوقات الصلوٰة سببا لوجوبها لان الصلوٰة تضاف اليها وتتكرر بتكررها ولا تصح قبلها وتصح بدخولها والعقوبات اي الحدود يتعلق وجوبها باسبابها وهي الجنايات التي تضاف الحدود اليها كالزنا والسرقة فيقال حد الزنا وحد السرقة فيتكرر الحدود بتكررها ولا تجب قبلها بل تجب بعدها والكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة لانها عبادة من وجه حيث لا تجب على الكفار وعقوبة من وجه حيث يترتب على الجناية فوجوبها يتعلق بما تضاف الكفارة اليه اي يجعل وجوب الكفارة متعلقا بالسبب الذي

المذهب الثالث

من سبب متردد بين الحظر والاباحة والمعاملات بتعلق البقاء المقدور بتعاطيها والايمان بالآيات الدالة على حدوث العالم وانما الامر لالزام اداء ما وجب علينا بسببه السابق كالبيع يجب بالثمن ثم يطالب بالاداء

يصلح اضافة الوجوب اليه ثم بيّنه بقوله من سبب متردد بين الحظر والاباحة يعني لما كانت الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة جعل سببها امرا دائرا بين الحظر والاباحة ليناسب السببُ والمسببَ كقتل الخطأ فانه دائر بين الحظر والاباحة اما الحظر فلترك التحري واما الاباحة فلان الرمي الى الصيد امر مباح فهذا القتل سبب لوجوب الكفارة الدائرة بين العبادة والعقوبة تضاف العبادة الى الاباحة والعقوبة الى الحظر ولهذا لم يجعل المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا لها كما لا يصلح المباح المحض كالقتل بحق واليمين المعقودة قبل الحنث سببا لها والمعاملات كالبيع والشراء والنكاح وغيره مشروعة بتعلق البقاء اي بقاء العالم والنفس والجنس المقدور اي المحكوم من الله بتعاطيها اي بمباشرة المعاملات يعني السبب لمشروعية المعاملات بقاء العالم المتعلق بمباشرتها لان بقاء العالم المنوط بنوع الانسان (الذي يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء و اللباس والمسكن اللتي لا يمكن وجودها بغير معاونة ومشاركة بين افراده والى ازدواج بين الذكر والاناث) محتاج الى اصول كلية من عند الشارع ليحفظ العدل والنظام بينهم وهي المعاملات الشرعية فان قيل لما كان بقاء العالم محتاجا الى المعاملات كانت المعاملات سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها قلت البقاء ليس سببا لوجودها حتى يصح ما قلتم بل هو سبب لمشروعيتها فتامل والايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته متعلق وجوبه بالآيات الدالة على حدوث العالم فسبب وجوب الايمان بالله هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وهو في الحقيقة بايجاب الله تعالى كسائر الايجابات لكنه في الظاهر منسوب الى حدوث العالم تيسيرا على العباد وقطعا لشبهة المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب ظاهر لانكر المعاند وجوبه ولم يمكن الالزام عليه وانما اخر الايمان اشارة الى ان الانسان له ان يكون على الايمان آخرا اللهم اختمني بالايمان وانما

الامر لالزام اداء ما وجب علينا بسببه السابق كالبيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء هذا جواب عن اعتراض منكري الاسباب وهو انه ان كان الوجوب بالاسباب لزم تحصيل الحاصل لكون الامر

ودلالة هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلوٰة على النائم والمجنون والمغمى
عليه اذا لم يزدد الجنون والاغماء على يوم وليلة وانما يعرف السبب بنسبة
الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافة الشئ الى الشئ ان يكون سببا له

للايجاب اتفاقا وتقرير الجواب ان ههنا شيئان الاول نفس الوجوب والثاني وجوب الاداء وهما
متغايران فنفس الوجوب انما يتعلق بالاسباب ولا يحصل منه وجوب الاداء اذ ربما يكون الشئ واجبا
في الذمة ولا يكون ادائه واجبا في الحال كما ترى في البيع بالثمن الموجل فان الثمن ههنا واجب في
الذمة بنفس البيع وليس ادائه واجبا في الحال نعم يجب ادائه بعد الطلب كذلك وجوب الاداء يتعلق
بالامر بعد كون الشئ واجبا بسببه السابق عليه ودلالته اي دليل هذا الاصل وهو ان نفس الوجوب
بالاسباب ووجوب الاداء بالامر اجماعهم على وجوب الصلوٰة على النائم والمجنون والمغمى عليه اذا لم
يزدد الجنون والاغماء على يوم وليلة يعني اجماع الفقهاء على وجوب الصلوٰة على من لا يصلح للخطاب
والامر كالنائم والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزدد جنونه واغمائه على يوم وليلة) دليل صريح على
ان نفس الوجوب بالاسباب ووجوب الاداء بالامر اذ ليس في حقهم الامر لعدم اهليتهم للخطاب
ومع ذلك يجب عليهم قضاء الصلوٰة والقضاء فرع الوجوب فعلم ان الوجوب بالسبب فان قلت
وجوب القضاء بعد الافاقة والانتباه عبادة مبتدأة واجبة بخطاب جديد لا بالسبب قلت لو كان
كذلك لما وجب عليه رعاية شرائط القضاء كالنية وغيرها وقوله اذا لم يزدد الجنون والاغماء على
يوم وليلة احتراز عن الجنون والاغماء الذين زادا على يوم وليلة فانهما اذا زادا على م وليلة لا يجب
قضاء ما فات من الصلوٰة عليهما والالزام على الشافعي لا يصح الا بالنائم لان عنده لا يجب عليهما الصلوٰة
اذا كان الجنون والاغماء مستوعبا وقت صلوٰة واحدة ولما فرغ عن اثبات هذا الاصل شرع في
بيان امارة كون الشئ سببا فقال وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به يعني علامة
كون الشئ سببا للشئ امران احدهما ان يضاف الحكم اليه كقولك صلوٰة الظهر وصوم الشهر و
حج البيت وحد الشرب وكفارة القتل وان يتعلق به بان لا يوجد بدونه ويحدث به وذلك
لان الاصل في اضافة الشئ الى الشئ ان يكون الشئ المضاف اليه سببا له اي للشئ المضاف
وان يكون الشئ المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اي حدث بفعله لان
الاضافة لما كانت موضوعة للتميز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء
ليحصل التميز واخص الاشياء بالحكم انما هو سببه لانه يثبت به فكانت الاضافة اليه اصلا

وانما یضاف الی الشرط مجازا ولکن اذا لازمه فتکرر بتکرره دل انه یضاف الیہ وفی صدقۃ الفطر انما جعلنا الراس سببا والفطر شرطا مع وجود الاضافۃ الیہما لان وصف المؤنۃ یرجح الراس فی کونہ سببا وتکرر الوجوب بتکرر الفطر بمنزلۃ تکرر وجوب الزکوۃ بتکرر الحول

ولما کان یتوہم ان الشئ کما یضاف الی السبب یضاف الی الشرط دفعہ بقولہ وانما یضاف الی الشرط مجازا لعلاقۃ المشابہۃ لان الحکم یوجد عندہ ایضا فشابہ الشرط العلۃ من ہذا الوجہ ولاعبرۃ بالمجاز لان المعتبر ہو الحقیقۃ وثانیہما ما بینہ المص بقولہ ولکن اذا لازمہ فتکرر بتکررہ دل جواب اذا انہ یضاف الیہ یعنی کما ان الاضافۃ دلیل علی السببیۃ کذلک ملازمۃ الشئ بالشئ وتکررہ بتکررہ دلیل علی السببیۃ لان الامور تضاف الی اسبابہا الظاہرۃ فلما تکرر الحکم بتکرر الشئ دل علی انہ حادث بہ اذ ہو السبب الظاہر لحدوثہ والوجوب فیما نحن فیہ امر حادث فلا بد لہ من سبب یضاف الیہ ولیس ہہنا الا الامر او الوقت والامر لا یصلح ان یضاف الیہ لانہ لا یدل علی التکرار ولا یحتملہ کما عرفت فتعین الوقت للسببیۃ وفی صدقۃ الفطر انما جعلنا الراس سببا والفطر ای وقتہ شرطا مع وجود الاضافۃ الیہما لان وصف المؤنۃ یرجح الراس فی کونہ سببا جواب سوال یرد ہہنا وہو ان صدقۃ الفطر کما یضاف الی الراس ویقال زکوۃ الراس کما فی قول الشاعر ع زکوۃ رؤس الناس بکرۃ فطرہم + بقول رسول اللہ صاع من التمر یضاف الی الفطر فیقال صدقۃ الفطر فبای وجہ جعلتم الراس سببا والفطر شرطا دون عکسہ مع ان الاضافۃ الی الفطر اکثر تقریر الجواب انہ لما وقع التعارض بینہما فی السببیۃ لوجود الاضافۃ رجحنا الراس لاجل وصف المؤنۃ ای القیام بکفایۃ المتعلقین لان صدقۃ الفطر انما وجبت وجوب المؤنۃ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال وابدأ بمن تعول رواہ البخاری وعن ابی ہریرۃ وحکیم ومسلم عن حکیم وحدہ فعلم انہ علیہ السلام اجراہا مجری المؤنۃ والاصل فی وجوب المؤن ہو الراس لانہ یلی علیہ دون الوقت اذ الراس ہو المحتاج الی المؤنۃ دون الوقت ولما کان یرد علیہ ان الترجیح للوقت لان وجوب الصدقۃ یتکرر بتکررہ وہذا علامۃ السبب لا یوجد فی الراس لانہ لا تکرر فیہ اجاب عنہ بقولہ وتکرر الوجوب بتکرر الفطر بمنزلۃ تکرر وجوب الزکوۃ بتکرر الحول یعنی

لہ فی المغرب المؤنۃ ای القیام بکفایۃ ۱۲ منہ

بعضی لان الوصف الذی لاجله کان الراس سببا وهو المؤنة یتجدد بتجدد الزمان کما ان النماء الذی لاجله کان المال سببا لوجوب الزکوة یتجدد بتجدد الحول و یصیر السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه وعلی هذا تکرر العشر والخراج مع اتحاد السبب وهو الارض النامیة فی العشر حقیقة بالخارج وفی الخراج حکما بالتمکن من الزراعة فصل فی العزیمة والرخصة وهی فی احکام الشرع اسم لما هو اصل منها غیر متعلق بالعوارض

تکرر وجوب الصدقة لیس بتکرر الشرط الذی هو الفطر بل بسبب تکرر السبب هو الراس وهو وان لم یکن متکررا حقیقة لکنه جعل متکررا تقدیرا لاجل تکرر الفطر ای وقته کما ان المال الذی هو سبب الزکوة جعل متکررا تقدیرا لاجل تکرر الحول الذی هو شرط له لان الحول یتضمن فصولا اربعة یتفاوت فیها الاسعار وبه یتحقق النماء الذی هو صفة المال جعل کانه متکرر فکذا الحال فی الراس

لان الوصف الذی لاجله کان الراس سببا للوجوب وهو ای الوصف المؤنة یتجدد بتجدد الزمان

کما ان النماء الذی لاجله کان المال سببا لوجوب الزکوة یتجدد بتجدد الحول ویصیر السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه یعنی لما صار الراس سببا لوجوب الصدقة بوصف المؤنة کما عرفت وهی تتجدد بتجدد وقت الفطر کان الراس بمنزلة المتجدد بنفسه لتجدد وصفه کما ان النصاب سبب لوجوب الزکوة بوصف النماء والنماء یتجدد ویتکرر بتکرر الحول صار المال متکررا بنفسه لتکرر وصفه حتی یتکرر وجوب الزکوة فی نصاب واحد بتکرر الحول وعلی هذا الطریق وهو ان السبب یتکرر بتکرر الوصف تکرر العشر والخراج مع اتحاد السبب وهو الارض النامیة فی العشر حقیقة بالخارج وفی الخراج حکما بالتمکن من الزراعة یعنی مع ان السبب للعشر والخراج واحد (وهو الارض النامیة حقیقة فی العشر والارض النامیة تقدیرا فی الخراج بان یتمکن النماء من الزراعة) یتکرر وجوبهما بسبب تکرر وصف السبب وهو الخارج حقیقة فی العشر والتمکن فی الخراج وذلک لان بتکرر الوصف جعل السبب متکررا تقدیرا فیتکرر الحکم بتکرره التقدیری فاذا احدث الخارج من الارض تحقیقا یجب العشر وان اصطلمت الارض آفة یسقط تیسیرا لحال المسلم ویتکرر الوجوب بتکرر النماء واذا وجد التمکن من الزراعة وجب الخراج سواء زرع الارض او عطلها لانه یلیق بحال الکافر للتوغل فی الدنیا

فصل فی العزیمة والرخصة العزیمة فی اللغة القصد المؤکد یقال عزمت علی کذا وهی فی احکام الشرع اسم لما هو اصل منها غیر متعلق بالعوارض یعنی العزیمة فی الشریعة

والرخصة اسم لما بنی علی اعذار العباد والعزیمة اقسام اربعة فرض وواجب وسنة ونفل فالفرض ماثبت وجوبه بدلیل لاشبهة فیه وحکمه اللزوم علما وتصدیقا بالقلب وعملا بالبدن حتی یکفر جاحده ویفسق تارکه بلاعذر والواجب ماثبت وجوبه بدلیل فیه شبهة وحکمه اللزوم عملا بالبدن لاعلما علی الیقین حتی لایکفر جاحده ویفسق تارکه اذا استخف باخبار الاحاد

اسم لاحکام لایکون شرعها باعتبار العوارض کالافطار شرع بالمرض والسفر بل یکون حکما اصلیا شرع ابتداء من الله تعالی سواء کان متعلقا بالفعل کالمامورات او بالترک کالمحرمات والرخصة فی اللغة الیسر والسهولة وفی الشرع اسم لما بنی علی اعذار العباد ای الرخصة فی الشریعة اسم لاحکام یکون شرعها باعتبار اعذار العباد کافطار الصوم فانه مبنی علی العذر وهو السفر والمرض وکذا قصر الصلوة وغیرها من الاحکام والعزیمة اقسام اربعة لانها لاتخلو من ان یکفر جاحدها اولا الاول فرض والثانی لایخلو اما ان یعاقب بترکه اولا الاول واجب والثانی لایخلو اما ان یستحق تارکه الملامة اولا الاول سنة والثانی نفل والحرام داخل فی الفرض باعتبار الترک وکذا المکروه فی الواجب و المباح لیس بداخل فی القسم لان المقسم هو المشروع بمعنی ماشرع الله لعباده فالفرض ماثبت وجوبه ای لزومه بدلیل لاشبهة فیه کالایمان والارکان الاربعة الصلوة والزکوٰة والصوم والحج وحکمه اللزوم علما وتصدیقا بالقلب العلم القطعی اعم من التصدیق بالقلب لانه یحصل بغیر اختیار کما کان للکفار کما قال الله تعالی یعرفونه کما یعرفون ابناءهم والتصدیق یکون باختیار فلذا لم یکونوا من المصدقین المؤمنین فهذا من عطف الخاص علی العام وعملا بالبدن یعنی یجب العمل بالبدن ایضا مع التصدیق بالقلب ان کان من العملیات والا فالتصدیق بالقلب کاف حتی یکفر جاحده ای ینسب الی الکفر منکره تفریع علی العلم والتصدیق ویفسق تارکه بلاعذر ان لم یکن الترک علی سبیل الاستخفاف بالشریعة والا فهو کفر وهذا تفریع علی العمل بالبدن وقوله بلاعذر احتراز عن الترک بعذر فان التارک بالعذر الشرعی لایکون فاسقا والواجب ماثبت وجوبه بدلیل فیه شبهة سواء کان الشبهة فی ثبوت ذلک الدلیل کخبر الواحد او فی دلالته کالعام المخصوص البعض والمجمل والماول وحکمه اللزوم عملا بالبدن لاعلما علی الیقین لما فی دلیله من الشبهة حتی لایکفر جاحده لانقطاع العلم القطعی ویفسق تارکه اذا استخف باخبار الاحاد

فاما

وأماماً ولا فلا والسنة الطريقة المسلوكة فى الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة اُمِرْنا باحيائها فيستحق اللائمة بتركها والسنة نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة وكراهة والزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة وكراهة كسير النبى عليه السلام فى قيامه وقعوده ولباسه وعلى هذا تخرج الالفاظ المذكورة فى باب الاذان من قوله يكره اوقد اساء اولا باس به

بان لا يرى العمل واجبا الا ان يتهاون بها فان التهاون بالشرع كفر واماماً ولا فلا اى فان ترك العمل باخبار الآحاد بطريق التاويل بان يقول هذا الخبر ضعيف او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لان هذا الترك ليس لاجل الهوى بل لاجل التحقيق والتدقيق كما توارث به العلماء والسنة الطريقة المسلوكة فى الدين سواء سلكها النبى صلى الله عليه وسلم او الصحابة وحكمها ان يطالب المرء باقامتها احترز به عن النفل لانه غير مطالب من غير افتراض احترز به عن الفرض ولا وجوب احترز به عن الواجب وهذا التعريف والحكم لسنة الهدى لا المطلق السنة والتقسيم الثانى لمطلق السنة ثم استدل على قوله يطالب المرء باقامتها بقوله لانها اى السنة طريقة امرنا باحيائها لقوله عليه الصلوٰة والسلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين رواه احمد وابوداؤد والترمذى و ابن ماجة فيستحق التارك اللائمة اى الملامة فى الدنيا وحرمان الشفاعة فى العقبى بتركها وهذا تفريع على قوله فيطالب المرء باقامتها والسنة المطلقة نوعان احدهما سنة الهدى كالجماعة والاذان والاقامة وتاركها يستوجب اى يستحق جزاء اساءة وجزاء كراهة وهو اللوم والعتاب حتى لو اصر اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام كما وردت به الاحاديث الصحيحة والآثار القوية وثانيهما سنة الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة وكراهة كسير النبى عليه السلام فى قيامه وقعوده ولباسه السير جمع السيرة وهى الخصلة فخصاله عليه السلام فى القيام والقعود واللباس وغيره لم تصدر منه على وجه العبادة قصدا بل على سبيل العادة فيثاب المرء على فعلها ولا يعاتب على تركها وعلى هذا اى على ان السنة نوعان نوع يوجب تركها اساءة وكراهة ونوع لا يوجب تركها ذلك تخرج الالفاظ المذكورة فى باب الاذان من قوله اى قول محمد يكره اوقد اساء اولا باس به يعنى لما ثبت ان السنة بعضها يوجب اساءة وكراهة تركها وبعضها لا اختلف اجوبة ذكرها محمد فى المبسوط فى باب الاذان فحيث لزم ترك السنة الموكدة اى سنة الهدى قال فى جوابه يكره وقد اساء كما قال ويكره

وحیث قیل یعید فذلک من حکم الوجوب والنفل اسم للزیادة ونوافل العبادات زوائد مشروعة لنا لاعلینا وحکمه انه یُثاب المرء علی فعله ولا یعاقب علی ترکه ویضمن بترکه بالشروع عندنا لان المؤدّی صار لله تعالی مسلّماً الیه

الاذان قاعدا ویکره تکرار الاذان فی مسجد محلة لمخالفة السنة وان صلی اهل مصر بجماعة بغیر اذان واقامة فقد اساء وترک السنة المشهورة وحیث لزم ترک سنة الزوائد قال فی جوابه ولا باس کما قال ولا باس بان یؤذن رجل ویقیم اٰخر ففی کل موضع قال قد اساء او یکره یعلم انه من حکم سنة الهدی لان الاساءة والکراهة لا یلزم الا بترکها وفی موضع قال لا باس یعلم انه من حکم سنة الزوائد لان عدم الباس انما یکون بترکها وحیث قیل یعید فذلک القول یدل علی انه من حکم الوجوب کما قال ولا یؤذن للصلوة قبل دخول وقتها ویعاد فی الوقت اقول انما اورد المص هذا لاتمام الفائدة والا فلا دخل له فی المبحث لان الکلام فی السنة لا فی الواجب والنفل فی اللغة والشرع اسم للزیادة لکن فی اللغة الزیادة عامة سواء کانت فی الاعیان او الاعراض وسواء کانت فی العبادة او غیرها وفی الشرع الزیادة خاصة وهی زیادة علی الفرائض والواجبات والسنن والیه یشیر بقوله ونوافل العبادات زوائد علی الفرائض والواجبات والسنن مشروعة لنا لا علینا ای مشروعة لنفعنا حتی لو فعلنا ها نستحق الثواب غیر مشروعة لضررنا حتی لو لم نات بها لا یلزم علینا بترکها العقاب والملامة کما ستعلم من حکمها وحکمه ای النفل انه یُثاب المرء علی فعله لانه عبادة والعبادة سبب لنیل الثواب ولا یعاقب علی ترکه لخلوه عن الفرضیة والوجوب ولکن الایلام علی ترکه لخلوه عن السنیة ویضمن بترکه بالشروع عندنا هذه مسئلة خلافیة بیننا وبین الشافعی وهی ان من شرع فی النفل سواء کان صوماً او صلوة یلزم علیه اتمامه عندنا حتی لو افسده یلزم علیه القضاء وذلک لان المؤدّی صار لله تعالی مسلّماً الیه حاصل الدلیل انه لما شرع فی النفل فقد ادی جزءً منه وصار هذا الجزء مسلماً ومفوضاً الیه تعالی فوجب صیانته عن البطلان وذلک لا یمکن الا باتمام الباقی لان الصلوٰة والصوم لا یفید حکماً ولا یترتب علیها اثر ما لم یکن تاماً بان یکون شفعاً وصوم فان ادی بعض الصلوة او بعض الصوم فعلیه ان یتمه ولا یلزم ابطال عمله لان بعض الصلوة والصوم

وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى واما الرخص فانواع اربعة

لا يفيد حكما وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فان افسد فعليه ان يقضيه لتكون فيه صيانة وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلا اى الشروع فى النفل مقيس على النذر فالنذر يصير لله تعالى بمجرد الذكر بان يقول لله على ان اصوم او اصلى ركعتين من غير احتياج الى فعله والشروع فيه ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى يعنى المنذور والمؤدى يصير كل واحد منهما حقا لله تعالى اما المؤدى فلكونه مسلما اليه بفعل العبد واما المنذور فلانه جعل لله بمجرد التسمية ولا شك ان ما يصير لله فعلا اقوى مما يصير له تسمية لانه بمنزلة الوعد ثم لصيانة هذا الذكر وهو النذر ابتداء فعل المنذور واجب باتفاق بيننا وبينكم فلان يجب بقاء الفعل فى المؤدى الذى هو اقوى من المنذور لصيانة ابتداء الفعل اولى واحرى لان الدوام والبقاء على الفعل اسهل من ابتدائه والحاصل لما كان فى النذر رعاية الذكر واجبا بالاتفاق حتى يلزم على الناذر شروع الفعل بمجرد الذكر فان يجب رعاية الفعل الذى صدر من المتنفل بان يلزم عليه اتمامه اولى من وجهين الاول ان الفعل اقوى من الذكر والثانى ان الاتمام اسهل من الابتداء وقال الشافعى لا يلزم عليه الاتمام حتى لو افسده لا يجب عليه القضاء لان النفل وجب ان يكون حال البقاء على وصف الابتداء فكما لا يجب عليه ابتداءه لا يجب عليه بقائه وله ما رواه ابوداؤد والترمذى عن ام هانئ قالت لما كان فتح مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم وام هانئ عن يمينه فجاءت وليدة باناء فيه شراب فناولته فشرب ثم ناوله ام هانئ فشربت منه فقال يا رسول الله لقد افطرت وكنت صائمة فقال لها اكنت تقضين شيئا قالت لا فقال لا يضرك ان كان تطوعا قول المراد عدم المضرة الاخروية من الاثم لما كان تبركا باعطائه عليه السلام واما القضاء فلازم ولنا ما رواه الترمذى عن عائشة رضى الله عنها قالت كنت انا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام فاشتهيناه فاكلنا منه فقالت حفصة يا رسول الله انا كنا صائمتين فعرض لنا طعام فاشتهيناه فاكلنا منه فقال اقضيا يوما آخر مكانه واما الرخص فانواع اربعة بالاستقراء ووجه الضبط انه اما ان يكون الرخصة محققة او لا بل يكون اطلاق الرخصة عليها مجازا وكل منهما اما كامل فى كونه حقيقة او فى كونه مجازا او لا فصارت الاقسام اربعة وهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقته فاندفع ما توهم ان التقسيم فاسد لخروج

نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر فاما احق نوعی الحقيقة فما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا مثل اجراء المكره بما فيه الجاء كلمة الشرك على لسانه وافطاره فی نهار رمضان واتلافه مال الغير

بعض الاقسام عن المقسم وذلك البعض هو ما يكون اطلاق الرخصة عليه مجازا نوعان من الحقيقة ای من حقيقة الرخصة وهی ما تبقى فيه عزيمة معمولة فلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا فی مقابلتها حقيقة احدهما احق من الآخر ای احد النوعين احق بكونه رخصة من الآخر وذلك لان فی القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من كل الوجوه كانت الرخصة ايضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف الثانی فان العزيمة فيه موجودة من بعض الوجوه فيكون الاول فی كون الرخصة حقيقة احق من الآخر لان مدار حقيقة الرخصة على وجود العزيمة كما عرفت آنفا ونوعان من المجاز ای يطلق اسم الرخصة عليهما بطريق المجاز احدهما اتم فی كونه مجازا من الآخر ففی القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة فاتت حقيقة الرخصة ايضا فيكون اطلاق اسم الرخصة عليهما مجازا ثم فی القسم الاول منهما لما فاتت العزيمة فی جميع المواد كانت الرخصة اتم المجاز حيث لم يبق له شبهة من الحقيقة بخلاف القسم الثانی فان العزيمة فی بعض مراده موجودة كانت مجازية الرخصة فيه انقص فاما احق نوعی الحقيقة فما استبيح ای عومل به معاملة المباح فی سقوط المواخذة لا انه يصير مباحا مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا فلما اجمع فيه المحرم والحرمة فيكون الكف عنه عزيمة ومع ذلك رخص فيه للعذر فيكون فيه حقيقة الرخصة مع كمالها مثل اجراء المكره بما فيه الجاء كلمة الشرك على لسانه بان اكره رجل بما فيه الجاء من قتل نفسه او عضوه لا بما دونه وقال اما ان تكلمت بكلمة الشرك او تقتلك او تقطعت يدك اورجلك فله رخصة باجراءها على لسانه بشرط ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان مع ان المحرم للشرك وهو حدوث العالم والنصوص الدالة على الحرمة والحرمة كلاهما موجودان والعزيمة فی الكف عنها حتى لو صبر ومات لمات شهيدا وافطاره فی نهار رمضان بان اكره الصائم بما فيه الجاء على الافطار فله رخصة فی الافطار مع قيام المحرم وهو شهود رمضان والحرمة مع ان العزيمة عدم الافطار حتى لو صبر ومات لمات شهيدا واتلافه مال الغير فانه اذا اكره

وجنايته على الاحرام وتناول المضطر مال الغير وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى واما النوع الثانی فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه كفطر المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما ولهذا صح الاداء منهما ولو ماتا قبل ادراك عدة من ايام أخر لم يلزمهما الامر بالفدية

عليه رخص له ذلك لان حقه يفوت راسا وحق الغير باق بالضمان مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان والعزيمة فيه الترك حتى لو صبر وقتل لمات شهيدا وجنايته على الاحرام حتى لو اكره المحرم بما فيه الجاء على ان يجنى على احرامه فله رخصة فيه لان حقه يفوت راسا وحق الله باق مع قيام المحرم والحرمة والعزيمة فيه الترك حتى لو قتل لمات ماجورا وتناول المضطر مال الغير اى من اضطر بالمخمصة فله ان ياكل مال الغير لان حقه يفوت بالموت راسا وحق المالك مرعى بعده بالضمان مع ان المحرم والحرمة موجودان والعزيمة عدم الاكل وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف يعنى من خاف على نفسه وترك الامر بالمعروف للسلطان الظالم جاز له ذلك مع ان المحرم وهو الوعيد والحرمة موجودان والعزيمة ان يامر بالمعروف وحكمه اى حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو مات فى جميع الصور لمات ماجورا واما النوع الثانی فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ عنه كان غير احق كفطر المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما يعنى ان المريض والمسافر يرخص لهما فى الافطار للعذر مع ان السبب الموجب للصوم وهو شهود الشهر موجود فى حقهما لكن الحكم وهو وجوب الاداء تراخي فى حقهما الى ادراك عدة من ايام أخر ولهذا اى لاجل قيام السبب فى حقهما صح الاداء منهما حتى لو صاما بنية الفرض يجزى لما روى مسلم والبخاری ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحمزة ابن عمرو الاسلمی ان شئت فصم وان شئت فافطر وهذا تفريع على قيام السبب فى حقهما ولو ماتا قبل ادراك عدة من ايام أخر لم يلزمهما الامر بالفدية هذا تفريع على تاخير الحكم عنهما اذ لو كان الوجوب ثابتا فى حقهما للزمهما

وحکمہ ان الصوم افضل عندنا لکمال سببه وتردد فی الرخصة فالعزیمة تؤدی معنی الرخصة من حیث تضمنها یسر موافقة المسلمین الا ان یخاف الهلاک علی نفسه فلیس له ان یبذل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب عنه ساقط بخلاف النوع الاول واما اتم نوعی المجاز کما وضع عنا من الاصر والاغلال

الامر بالفدیة کالمکره علی الفطر فی نهار رمضان اذا افطر ومات قبل ادراک زمان القضاء یلزم الامر بالفدیة وحکمه ای حکم هذا النوع من الرخصة ان العمل بالعزیمة اولی بوجهین احدهما کمال السبب وثانیهما التردد فی الرخصة کما ستعلم حتی ان الصوم افضل عندنا لکمال سببه وهو شهود الشهر وتاخیر الحکم بالاجل غیر مانع من التعجیل کالدین المؤجل وتردد فی الرخصة یعنی الرخصة انما تکون للیسر والیسر لا یتعین فی الافطار بل هو قد یکون فی الصوم لاجل موافقة المسلمین وشرکته مع سائر الناس والیه یشیر بقوله فالعزیمة تؤدی معنی الرخصة من حیث تضمنها یسر موافقة المسلمین فکملت العزیمة لحصول معنی الرخصة فیها مع تحقق معنی العزیمة وهو اقامة حق الله تعالی الا ان یضعفه الصوم استثناء من قوله الصوم افضل یعنی ان عندنا العمل بالعزیمة اولی فی کل حال الا ان یضعفه الصوم فح الفطر اولی بالاتفاق کما اذا کان منعه الجهاد او مشاغل اخری فلیس له ان یبذل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب ای وجوب الاداء عنه ساقط ای متاخر الی ادراک عدة من ایام اخر کما قال الله تعالی من کان منکم مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر فان صام ومات یموت آثما والیه یشیر قوله علیه الصلوة والسلام لیس من البر الصیام فی السفر رواه الشیخان بخلاف النوع الاول لان الحکم لم یتاخر فیه عن السبب فکان العامل بالعزیمة فیه مقیما لحق الله تعالی فلو مات کان ماجورا وقال الشافعیؒ فی احد قولیه والشعبی وسعید بن المسیب والاوزاعی واحمد ان الافطار اولی لما ذکرناه ولما روی مالک والشیخان وابوداؤد عن انس قال سافرنا مع النبی صلی الله علیه وسلم فی رمضان فصام بعضنا وافطر بعضنا فلم یعب الصائم علی المفطر ولا المفطر علی الصائم واما اتم نوعی المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال یعنی النوع الاول (من القسمین الاخیرین) الذی هو اتم فی کونه مجازا فی اطلاق اسم الرخصة علیه هو ما سقط عنا ولم یشرع فی حقنا من المحن الشاقة والاعمال الثقیلة کقطع الاعضاء الخاطئة

قوله الا ان یخاف الهلاک او علی نفسه

فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا من حيث هو نسخ تمحض تخفيفا واما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة كالعينية المشروطة فى البيع سقط اشتراطها فى نوع منه اصلا وهو السلم حتى كانت العينية فى المسلم فيه مفسدة للعقد

وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوٰة فى غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم وعدم مخالطة الحائضات فى ايامها وتحريم الشحوم والعروق فى اللحوم وتحريم السبت وعدم صلاحية الزكوٰة والغنائم لشئ سوى الحرق بالنار وغير ذلك من الاحكام الثقيلة التى كانت فى امم سابقة ورفعت عن هذه الامة تكريما وتخفيفا والاصر بالكسر الشدة والاغلال جمع غُلّ فان ذلك اى وضع الاحكام الشاقة وسقوطها عنا يسمى رخصة مجازا لان الاصل اى العزيمة فى تلك الاحكام ساقط لم يبق مشروعا حتى لو عملنا بها احيانا اثمنا وعوتبنا فلم يكن ذلك الوضع والاسقاط رخصة حقيقة لانها فرع العزيمة الا مجازا من حيث هو نسخ تمحض تخفيفا يعنى انما سميناه رخصة باعتبار انه نسخ ثبت تخفيفا فهذه الاحكام فى الحقيقة منسوخة ولكن يطلق عليها اسم الرخصة مجازا لاجل اشتراك الرخصة والنسخ فى اسقاط الاحكام ولما لم يبق فى هذا القسم العزيمة اصلا صار هذا القسم اتم فى كونه مجازا واما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة اى فى بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق مشروعا فى موضع الرخصة صار اطلاق اسم الرخصة عليه مجازا ولكنه مشروع فى بعض المواضع فلذا صار انقص فى المجازية وادون فيها من القسم الاول من القسمين الاخيرين كالعينية اى تعين المبيع وحضوره فى البيع المشروطة فى البيع سقط اشتراطها فى نوع منه اصلا وهو السلم حتى كانت العينية فى المسلم فيه مفسدة للعقد يعنى العينية فى عامة البيوع شرط ليثبت القدرة على التسليم ولان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ماليس عند الانسان رواه الترمذى والنسائى وابوداؤد بمعناه ثم سقط اشتراطها فى المسلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت مفسدة للعقد لا مصححة له فاطلاق اسم الرخصة على

لـه طوق وبند گردن ۱۲

وکذلك الخمر والمیتة سقط حرمتهما فی حق المکره والمضطر اصلا للاستثناء حتی لا یسعهما الصبر عنهما وکذلك الرجل سقط غسله فی مدة المسح اصلا لعدم سرایة الحدث الیه وکذلك قصر الصلوٰة فی حق المسافر رخصة اسقاط عندنا

العینیة فی السلم مجاز من حیث انها لم تبق فیه مشروعة اصلا اذ حقیقة الرخصة مبنیة علی المشروعیة ای العزیمة ولکنها مشروعة فی الجملة ای فی مواضع اخر من البیوع فلها شبهة لحقیقة الرخصة فلذا صار انقص فی المجازیة وکذلك ای کسقوط العینیة فی السلم سقوط حرمة الخمر و المیتة فانه سقط حرمتهما فی حق المکره بالفتح والمضطر اصلا للاستثناء الواقع فی قوله تعالی و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه فقوله الا ما اضطررتم استثناء من قوله ما حرم علیکم فکانه قیل وقد فصل لکم ما حرم علیکم فی جمیع الاحوال الا حال الضرورة فتبدلت الحرمة بالاباحة فی حقهما ولم یبق الحرمة مشروعة وعزیمة حتی لا یسعهما الصبر عنهما ای عن الخمر والمیتة عند الضرورة فان لم یاکل المیتة ولم یشرب الخمر فی هذا الوقت ومات یموت آثما فاطلاق اسم الرخصة علی اکلها وشربها مجاز من حیث لم یبق الحرمة فی حقها اصلا ولکن حرمتهما باقیة فی حق غیرهما فحصل له شبهة حقیقة الرخصة فلذا صار هذا القسم انقص فی المجازیة و عن ابی یوسف والشافعی انه لا تسقط الحرمة ولکن یواخذ بها کما فی اجراء کلمة الکفر بالاکراه فیکون من قبیل القسم الاول من القسمین الاولین ودلیلهما قوله تعالی فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه ان الله غفور رحیم فاطلاق المغفرة دلیل صریح علی قیام الحرمة لان الغفران یترتب علی ارتکاب الممنوع والجواب ان المضطر قلما یکتفی بقدر الضرورة والتجاوز عن هذا القدر ممنوع فلذا اورد المغفرة بقوله غفور رحیم ویظهر ثمرة الخلاف فیما اذا حلف لا یاکل حراما فاکل المیتة فی حالة الاضطرار یحنث عندهما لا عندنا وکذلك الرجل سقط غسله فی مدة المسح اصلا لعدم سرایة الحدث الیه لان استتار القدم بالخف یمنع سرایة الحدث الی القدم ولا یجب غسل شیء من البدن بدون الحدث فی الطهارة الحکمیة فثبت ان الغسل الذی هو العزیمة ساقط فی هذا الموضع فاطلاق اسم الرخصة علیه بطریق المجاز ولکنه مشروع فی حال عدم التخفف فکان انقص فی المجازیة فکان کسقوط العینیة والحرمة فیما تقدم وکذلك ای مثل ما تقدم قصر الصلوٰة فی حق المسافر رخصة اسقاط عندنا ای اسقاط العزیمة حتی لا یجوز العمل بها

ولهذا قلنا ان ظهر المسافر و فجره سواء لا یحتمل الزیادة علیه و انما جعلناها اسقاطا محضا استدلالا بدلیل الرخصة و معناها اما الدلیل فما روی عن عمرؓ انه قال انقصر الصلوة و نحن امنون فقال النبی علیه السلام هذه صدقة تصدق الله بها علیکم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والتصدق بما لا یحتمل التملیك اسقاط محض لا یحتمل الرد كالعفو عن القصاص

ولهذا قلنا ان ظهر المسافر و فجره سواء فی انه لا یحتمل الزیادة علیه وهو الرکعتان و ذلك لان السبب لم یوجب فی حقه الا الرکعتین فان صلی فی الظهر اربعا کانت الاخریان نافلة ولا یجوز خلط النفل بالفرض قصدا وعند الشافعی رخصة ظرفیة والاولی فیها العمل بالعزیمة و دلیله قوله تعالیٰ واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰة ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا علق القصر بالخوف ونفی فیه الجناح وانه للاباحة دون الوجوب والجواب ان نفی الجناح انما هو لتطیب انفسهم لمظنة ان یخطر بالهم ان علیهم جناحا فی القصر وان قید الخوف اتفاق لا یترتب القصر علیه کما ستعلم و دلیلنا ما بینه المصنف بقوله و انما جعلناها ای هذه الرخصة اسقاطا محضا للعزیمة استدلالا بامرین احدهما بدلیل یوجب الرخصة والثانی معناها ای بمعنی الرخصة اما الدلیل فما روی عن عمرؓ انه قال انقصر الصلوة و نحن امنون فقال النبی علیه السلام هذه صدقة تصدق الله بها علیکم فاقبلوا صدقته وهذا حدیث یعلی بن امیة قال سألت عمرؓ بن الخطاب قلت لیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰة ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا وقد امن الناس فقال لی عمر عجبت منه فسئلتُ رسولَ الله صلی الله علیه وسلم عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها علیکم فاقبلوا صدقته رواه مسلم و الترمذی مع فرق یسیر ولابی حنیفةؒ ایضا اثر عمر بن الخطاب قال صلوٰة السفر رکعتان وصلوٰة الضحی رکعتان وصلوٰة الفطر رکعتان وصلوٰة الجمعة رکعتان تمام من غیر قصر علی لسان محمد صلی الله علیه وسلم اخرجه النسائیُ وابن ماجه واثر ابن عباس قال قد فرض الله الصلوٰة علی نبیکم فی الحضر اربعا وفی السفر رکعتین وفی الخوف رکعة واثر عائشة متفق علیه وحدیث ابن عمر اخرجه البخاری سماه النبی علیه السلام صدقة والتصدق بما لا یحتمل التملیك من وجه اسقاط محض لا یحتمل الرد كالعفو عن القصاص وحاصل الدلیل ان النبی علیه السلام سمی هذا القصر صدقة والتصدق بشیٔ لا یحتمل التملیك

واما المعنى فهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين فى القصر فسقط الاكمال اصلا ولان الاختيار بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن رفقا لا يليق بالعبودية بخلاف الصوم لان النص جاء بالتاخير دون الصدقة

بوجه ما كالعفو عن القصاص وغيره يكون اسقاطا محضا لا يحتمل الرد حتى لا يتوقف على قبول العبد وان كان المتصدق ممن لا تلزم اطاعته فانكان ممن تلزم اطاعته وهو الله تعالى فاولى بعدم الرد فعلى هذا يكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها كما يقال فلان قبل الشرائع اى اعتقدها وعمل بها فاندفع ما قال الشافعى ان الصدقة لا تتم الا بقبول المتصدق عليه لهذا قال فاقبلوا فقبل القبول بقى على ما كان وقوله بما لا يحتمل التمليك احتراز عن الصدقة بالدين على من عليه الدين لانها تحتاج الى قبول المديون حتى ترتد برده لان الدين يحتمل التمليك من المديون ولا يحتمل من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا واما المعنى فهو اى الاستدلال به ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين فى القصر فسقط الاكمال اصلا والحاصل ان الاستدلال بمعنى الرخصة على وجهين احدهما هذا وهو ان الرخصة الحقيقة اذا ثبتت فى شئ ثبت الاختيار للعبد بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان العزيمة ايضا تتضمن اليسر اما فضل ثواب كما فى الاكراه على اجراء كلمة الكفر واما يسر اخر ليس فى الرخصة كموافقة المسلمين فى الصوم واذا لم يتحقق هذان الامران لا يتحقق اليسر فى العزيمة فلا يكون للعبد الاقدام على العزيمة بل تسقط العزيمة فيكون الرخصة رخصة اسقاط اى اسقاط العزيمة وفيما نحن فيه الامر كذلك لان فى اكمال الصلوة للمسافر ليس فضل الثواب اذ كمال الثواب انما يكون فى اتيان العبد بجميع ما عليه والمسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم وايضا ليس فيه يسر اخر فتعين الرفق واليسر فى الرخصة خاصة وهى القصر فسقط الاكمال براسه والثانى ما بينه بقوله ولان الاختيار بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن الاكمال رفقا لا يليق بالعبودية اذ لم يكون الاقدام على الاكمال خاليا عن المنفعة والغرض والعبد لا يليق بحاله ذلك اذ هو من خصائصه تعالى وتقدس فانه يفعل ما يشاء من غير نفع يعود اليه ومضرة تندفع عنه ثم اجاب عن قياس الشافعى بقوله بخلاف الصوم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على الاسقاط لان النص فيه جاء بالتاخير وهو قوله تعالى فعدة من ايام اخر دون الصدقة بالصوم اى لم يجئ فى النص ان الله تصدق بالصوم كما جاء فى صلوته

والیسر فیه متعارض فصار التخیر فیه لطلب الرفق ولا یلزم العبد الماذون فی الجمعة لان الجمعة غیر الظهر ولهذا لا یجوز بناء احدهما علی الاخر وعند المغایرة لا یتعین الرفق فی الاقل عددا واما ظهر المسافر والمقیم واحد فبالتخیر بین القلیل والکثیر لا یتحقق شیٔ من معنی الرفق وعلی هذا یخرج من نذر بصوم سنة ان فعل کذا ففعل وهو معسر یخیر بین صوم ثلثة ایام وبین سنة فی قول محمد وهو روایة عن ابی حنیفة رح انه رجع الیه قبل موته بثلثة ایام

المسافر فلم یسقط العزیمة فیجوز للعبد ان یعمل بالعزیمة بخلاف صلوة المسافر قیاسکم علی هذا غیر سلیم ثم اوضح الفرق بین الصوم وصلوة المسافر بقوله والیسر فیه ای فی الصوم حین العمل بالعزیمة متعارض للیسر الذی یکون فی الرخصة اذ فی العزیمة ایضا یسر وهو موافقة المسلمین فصار التخیر فیه ای بین الافطار والصوم لطلب الرفق فلا یکون الاقدام علی الصوم خالیا عن الیسر اذ فیه یسر وهو موافقة المسلمین ولما کان یرد النقض (علی ماذکر من ان الاختیار اذ لم یتضمن الرفق لا یلیق بالعبودیة) بان العبد الذی اذن له مولاه للجمعة مخیر بین ان یصلی اربعا وهو الظهر وبین ان یصلی رکعتین وهما الجمعة فهذا تخیر بین القلیل والکثیر من غیر رفق اذ لا یسر له فی الظهر بل الرفق متعین فی الجمعة دفعه بقوله ولا یلزم النقض بتخییر العبد الماذون فی الجمعة لان الجمعة غیر الظهر ولهذا لا یجوز بناء احدهما علی الاخر وعند المغایرة لا یتعین الرفق فی الاقل عددا یعنی الجمعة والظهر امران متغایران حتی لا یجوز احدهما بنیة الاخر ویشترط لاحدهما ما لا یشترط للاخر واذا اثبت المغایرة فیجوز ان یکون الرفق فی کل واحد منهما اما فی الجمعة فباعتبار قصر الرکعتین واما فی الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعی فلا یتحقق فی احدهما خاصة وهو الاقل عددا ای الجمعة حتی یتم اعتراضکم[1] واما ظهر المسافر وهو الرکعتان وظهر المقیم وهو اربع رکعات واحد حتی صح بناء احدهما علی الاخر فبالتخیر بین القلیل والکثیر لا یتحقق شیٔ من معنی الرفق لتعین الرفق فی الاقل عددا فتامل وقد یجاب بانا لا نسلم ان العبد مخیر بل الواجب علیه الجمعة خاصة عند الاذان کما فی الحر حتی یکره له التخلف کذا فی غایة التحقیق وعلی هذا یخرج الجواب عن مسئلة من نذر بصوم سنة ان فعل کذا ففعل وهو معسر یخیر بین صوم ثلثة ایام وبین سنة فی قول محمد وهو روایة عن ابی حنیفة رح انه رجع الیه ای الی قول محمد قبل موته بثلثة ایام یعنی علی الجواب الذی ذکرنا فی العبد یخرج

[1] اشارة الی ان الجواب یتم باثبات الرفق فی کل واحد منها سواء کانا متغایرین او متغایرین فلا حاجة الی اثبات المغایرة فتدبر ۱۲ منه

لانهما مختلفان حكماً احدهما قربة مقصودة والثانی كفارة وفی مسئلتنا هما سواء فصار كالمدبر اذا جنی لزم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة بخلاف العبد لما قلنا

جواب أخر عن اعتراض اخر يرد على الاصل المذكور وهو ان من قال ان دخلت الدار فعلی صوم سنة فدخل وهو معسر فهو على قول محمد وابی حنيفة مخير بين صوم السنة باعتبار انه نذر فعليه وفاء النذر وبين صوم ثلثة ايام باعتبار انه كفارة يمينه فهذا تخيير بين القليل والكثير من غير رفق اذ لا يسر له فی صوم السنة بل الرفق فی الاقل عددا متعين والجواب ما بينه المصنف بقوله لانهما ای صوم السنة وصوم ثلثة ايام مختلفان حكماً وان اتفقا صورة لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلباً للارفق عنده واليه يشير بقوله احدهما قربة مقصودة والثانی كفارة وهذا التخيير انما يتحقق اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما فی قوله المذكور فان كان التعليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مرضی فعلی كذا فلا تخيير بل الواجب عليه الوفاء بالنذر وهو صوم السنة وقوله وهو معسر احتراز عن موسر فانه لو كان موسراً لا يتعين فی حقه التكفير بالصوم فلا يتحقق بين صوم السنة وبين صوم الثلثة فلا يتأتى التخريج وفی مسئلتنا ای فی مسئلة ظهر المسافر هما سواء ای القصر والاكمال سواء بدليل بناء احدهما على الاخر واتحادهما فی الشرط والاسم فلا يتضمن التخيير رفقا بل يتعين اليسر فی القصر فصار ای ما ذكرنا من تعين القصر فی حق المسافر كالمدبر اذا جنی لزم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة يعنی ما ذكرنا من ان اليسر متعين فی قصر المسافر فلا يفيد التخيير نظير لمسئلة المدبر فان المدبر اذا جنی جناية بان اتلف مال انسان يلزم على المولى ما هو الاقل من القيمة ومن الارش عيناً لاتحاد الجنس لان القيمة من جنس الارش فيتعين الرفق فی الاقل خاصة كما يتعين الرفق فی قصر المسافر فلا يتخير بين اداء قيمة المدبر وبين ارش الجناية لعدم تضمن التخيير رفقا بخلاف العبد لما قلنا فانه اذا جنی جناية يتخير المولى بين دفع العبد بعينه الى ولی الجناية وبين دفع ارش الجناية وان كان قيمة العبد اقل او اكثر من الارش وذلك لما قلنا فی تخيير العبد الماذون فی الجمعة من ان التخيير بين الشيئين المتغايرين يفيد الرفق وفی العبد ايضا امران متغايران احدهما دفع العبد بعينه والثانی دفع الارش فانهما مختلفان صورة

له وهو ان التخيير اذا لم يتضمن رفقا لا يليق بالعبودية ۱۲ منه

له ای قوله ان دخلت الدار فعلی صوم سنة ۱۲ منه

باب فی بیان اقسام السنۃ اعلم ان سنۃ رسول اللہ علیہ السلام جامعۃ للامر والنہی والخاص والعام وسائر الاقسام التی سبق ذکرھا فکانت السنۃ فرعا للکتاب فی بیان تلک الاقسام باحکامہا وانما ھذا الباب لبیان ما یختص بہ السنن فنقول السنۃ نوعان مرسل

ومعنی فان احدھما مال والآخر رقبۃ وعند التغایر لا یتعین الرفق فی الاقل عددا بل یتضمن کل واحد منہما رفقا فیفید التخییر رفقا کما فی العبد الماذون فی الجماعۃ یفید التخییر بین الجمعۃ والظہر المتغایرین رفقا ولما فرغ عن الاصل الاول وھو کتاب اللہ شرع فی الاصل الثانی وھو السنۃ ولما کان تعریفہا مشہورا عند الانام اعرض عنہ وشرع فی تقسیمہا وقال + باب فی بیان اقسام السنۃ السنۃ فی اللغۃ الطریقۃ والعادۃ وفی الشرع تطلق علی العبادات النافلۃ التی یتعلق بفعلہا الثواب ولا یتعلق بترکہا العقاب وایضا یطلق علی ما صدر من النبی صلی اللہ علیہ وسلم غیر القرآن والفرق بینہما وبین الحدیث ھو ان السنۃ تطلق علی قولہ وفعلہ وسکوتہ[1] علیہ السلام وعلی اقوال الصحابۃ وافعالہم والحدیث یطلق علی قولہ علیہ السلام خاصۃ فلذا اورد المص لفظ السنۃ لیشمل الجمیع وعند المحدثین السنۃ والخبر والحدیث بمعنی واحد حیث یطلق کل واحد منہا علی قولہ وفعلہ وسکوتہ علیہ السلام وعلی قول الصحابی والتابعی وفعلہما وسکوتہما وخص بعضہم الحدیث بالمرفوع والموقوف اذ المقطوع اثر عندہ وبعضہم فرق بین الحدیث والخبر فقال ما جاء منہ علیہ السلام او من الصحابی او التابعی فہو حدیث وما فیہ احوال السلاطین والاخبار الماضیۃ خبر اعلم ان سنۃ رسول اللہ علیہ السلام ای قولہ علیہ السلام خاصۃ جامعۃ للامر والنہی والخاص والعام وسائر الاقسام التی سبق ذکرھا فی بحث الکتاب فکانت السنۃ فرعا للکتاب فی بیان تلک الاقسام باحکامہا فلا حاجۃ الی ایرادہا فی باب السنۃ مرۃ اخری وانما ھذا الباب ای باب السنۃ لبیان ما یختص بہ السنن ولم یوجد فی الکتاب کالبحث عن کیفیۃ الاتصال والانقطاع ومحل الخبر وکیفیۃ السماع والضبط والتبلیغ فہذہ الابحاث کلہا[2] لا توجد فی الکتاب لانہ مروی بخبر متواتر فقط واذا عرفت ھذا فنقول السنۃ باعتبار وصولہا الینا نوعان مرسل بان یترک الراوی الوسائط التی بینہ وبین النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویقول قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم کذا وھو علی اربعۃ اقسام لانہ اما ان یرسلہ الصحابی او التابعی او من دونہم من تبع التابعین او ھو مرسل

[1] والمراد بالسکوت انہ فعل احد او قال شیأ فی حضرتہ علیہ السلام ورآہ لم ینکر علیہ ولم یمنعہ بل سکت وقررہ ولیقال للاول السنۃ القولیۃ وللثانی الفعلیۃ وللثالث التقریریۃ والسکوتیۃ ۱۲ منہ

[2] قولہ کلہا دفع لما یتوہم ان التواتر لیس بمخصوص بالسنۃ لانہ یوجد فی الکتاب ایضا فدفعہ بقولہ کلہا والحاصل ان وجد بعض الابحاث ولکن کلہا لا توجد فیہ فافہم ۱۲ منہ

ومسند فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث على انه وضح له الامر واستبان له الاسناد وهو فوق المسند

من وجه دون وجه فالاول هو الاول والثاني هو الثاني والثالث هو الثالث والرابع هو الرابع وأما عند المحدثين فسقوط السند ان كان من اوله اى من المصنف وهو المعلق ومن صوره ان يحذف جميع السند ويقول قال النبى صلعم ومنها ان يحذف الا الصحابي او الا التابعي والصحابي معا ومنها ان يحذف شيخه ويضيف الى من فوقه وان كان السقوط من آخر السند بعد التابعي فهو المرسل بان يقول التابعي قال النبى صلعم كذا ثم لا يخلوا ما ان كان السقوط باثنين فصاعدا مع التوالي فهو المعضل والا اى ان لم يكن السقوط باثنين مع التوالي او سقط واحد فقط او اكثر من اثنين لكن بشرط عدم التوالي فهو المنقطع ومسند وهو خلاف المرسل بان يقول الراوي حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلعم فالمرسل من الصحابي بان يقول قال النبى صلعم كذا مثلا ولا يذكر شيخه هذا اذا كان رواية الصحابي من صحابي آخر والا فالارسال عن الصحابي غير متصور اذ لا واسطه بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا هو القسم الاول محمول على السماع مقبول بالاجماع لان ارساله باسقاط صحابي متوسط بينه وبين النبى صلعم وذلك الصحابي عدل فليس هنا جهالة المسقط فهذا الحديث المرسل مقبول بهذا الوجه واذا قال الصحابي سمعت رسول الله صلعم قال كذا او فعل كذا فهو مسند والمرسل من القرن الثاني وهم التابعون والثالث وهم تبع التابعين وهذا هو القسم الثاني محمول على انه وضح له الامر اى ظهر للراوي واستبان له الاسناد فلذا ترك الاسناد وهو اى هذا القسم من المرسل فوق المسند عندنا حتى يرجح هو عند التعارض بينه وبين المسند وهذا القسم كما هو حجة ومقبول عندنا كذلك عند مالك واحمد بن حنبل فى احدى الروايتين عنه وعند اكثر المتكلمين وعند اهل الظواهر والشافعي لا يقبل الا اذا تأيد بحجة قطعية او قياس صحيح او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروى الا عن ثقة وبالجملة اذا تأيد باقتران ما يتقوى به فيقبل والا فلا لانه عند جهالة صفات الراوي لا يقبل حديثه فعند جهالة صفاته وذاته فبالطريق الاولى نحن نقول كلامنا فى ارسال ثقة لو اسند حديثه الى شخص يصدق فى ذلك فلان يصدق فى نسبته الى النبى

فان من لم یتضح له الامر نسبه الی من سمعه منه لیحمله ما تحمل عنه لکن هذا ضرب مزیة یثبت بالاجتهاد فلم یجز النسخ بمثله واما مراسیل من دون هؤلاء فقد اختلف فیه الا ان یروی الثقات مرسله کما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله وقال الشافعی لا اقبل الا مراسیل سعید بن المسیب فانی تتبعتها فوجدتها مسانید

صلی اللہ علیه وسلم اولی فان من لم یتضح له الامر ای امر الحدیث کمال الوضوح نسبه ای ذلك الحدیث الی من سمعه منه لیحمله ما تحمل عنه ای یجعل حمله علی من سمعه ویفرغ ذمته عن ذلك فاما اذا اتضح عنده طریق الاسناد یقول بلا وسوسة قال النبی صلی اللہ علیه وسلم کذا ولما کان یرد انه علی هذا ینبغی ان یجوز به الزیادة علی الکتاب کما یجوز بالمشهور والمتواتر وذلك لان المرسل لما کان فوق المسند والمسند ثلثة اقسام التواتر والمشهور والاحاد فان لم یفق المرسل علی جمیع اقسامه فلا اقل من ان یفوق علی ادون الاقسام وهو الاحاد فاذا زاد مرتبته علی الاحاد فلحق بالمشهور اذ لا واسطة بینهما والمشهور یجوز به الزیادة علی الکتاب دفعه بقوله لکن هذا ضرب نوع مزیة زیادة یثبت بالاجتهاد والرای فلم یجز الزیادة التی هی فی معنی النسخ بمثله فانه یؤدی الی الزیادة علی الکتاب بالرأی والاجتهاد وهو غیر جائز بخلاف المشهور فان مزیته وقوته لیست بالاجتهاد بل بالنص واما مراسیل من دون هؤلاء ای مراسیل من بعد الصحابة والتابعین وتبعهم والمراسیل جمع المرسل والیاء للاشباع کما فی الدراهیم وفی المغرب انما اسم جنس کالمناکیر فقد اختلف فیه ای فیما ذکر من مراسیل من دون هؤلاء وهذا قسم ثالث منه فعند بعض مشائخنا مثل الکرخی یقبل لان ما هو علة لقبول مراسیل القرون الثلثة توجد فی من بعدهم وهی الضبط والعدالة وقال عیسی بن ابان لا یقبل لان بعد القرون الثلثة زمان فسق ولم یشهد النبی علیه السلام بعدالتهم الا ان یروی الثقات مرسله کما رووا مسنده فح یقبل مراسیله ایضا بالاتفاق کمراسیل القرون الثلثة مثل ارسال محمد ابن الحسن وامثاله فمراسیل محمد ومسانیده عند الثقات مقبولة اقول ذکر محمد فی المثال تسامح لانه فی القرن الثالث ای تبع التابعین بالاتفاق وقال الشافعی لا اقبل مراسیل التابعین ومن بعدهم الا مراسیل سعید بن المسیب فانی تتبعتها فوجدتها مسانید ولم یذکر المص القسم الرابع من المرسل وهو مرسل من وجه ومسند من وجه آخر فاقول هو مقبول عند العامة لان

والمُسند اقسامٌ المتواتر وهو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحد الى ان يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك مثل نقل القراٰن و الصلوٰت الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوٰة وما اشبه ذلك

المرسل ساكت عن حال الراوی والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق فيغلب جهة الاسناد على وجه الارسال كحديث لا نكاح الا بولی اسنده اسرائيل بن يونس وارسله شعبة ولما فرغ من المرسل واحكامه شرع فی المسند فقال والمسند اقسامٌ ثلثة لانه اما مروی برواية جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب اولا وعلى الاول اما ان يستوی فيه جميع الازمنة من اول ما نشأ ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى هذا الناقل اولا بل يصير كذلك بعد القرن الاول فعلى الشق الاول الاول هو المتواتر والثانی هو المشهور وعلى الشق الثانی هو خبر الواحد والتواتر فی اللغة تتابع امور واحداً بعد واحد من الوتر منه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترا ای متتابعين واحدا بعد واحد وفی الاصطلاح هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وبينه المص بقوله وهو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم وعدم الاحصاء ليس بشرط عند الجمهور خلافاً للبعض فانهم اشترطوا العدد فقال البعض خمسة وقيل سبعة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون بل كل ما يحصل به العلم الضروری فهو من امارة التواتر ولا يتوهم تواطؤهم ای توافقهم على الكذب ان يجعل هذه الجملة تفسيرا لقوله لا يحصى عددهم فيكون موافقا للجمهور لكثرتهم علة لعدم التوهم وعدالتهم يشير الى اشتراط العدالة ولكنها ليست بشرط عند العامة فی التواتر وانما هی شرط فی اخبار الاحاد وتباين اماكنهم ای تباعدها وهذا يشير الى اشتراطه وهو ليس بشرط عند الجمهور لحصول العلم باخبار ساكنی بلدة واحدة وانما ذكر المص هذه القيود لانها اقطع للاحتمال لا لانها شروط حقيقية له ولما كان الغرض هنا بيان المتواتر من السنة لا المتواتر المطلق زاد قيدا آخر ويدوم هذا الحد الذی ذكرناه آنفا الى ان يتصل المروی برسول الله صلى الله عليه وسلم ای يرويه قوم لا يحصى عددهم طبقة بعد طبقة بان يستوی فيه جميع الازمنة من الناقل الى النبی صلى الله عليه وسلم حتى لو انقطع ذلك العدد فی قرن الصحابة يكون مشهورا لا متواترا وذلك مثل نقل القراٰن والصلوٰت الخمس و اعدادالركعات ومقادير الزكوٰة وما اشبه ذلك كالحج والصوم هذا امثال المطلق المتواتر

وانه یوجب علم الیقین بمنزلة العیان علما ضروریا والمشهور وهو ما کان من الاحاد فی الاصل ثم انتشر فصار ینقله قوم لا یتوهم تواطؤهم علی الکذب وهم القرن الثانی ومن بعدهم واولئک قوم ثقات ائمة لا یتهمون

لا المتواتر السنة لان فی وجودها اختلافا فقیل لا توجد وقیل هی انما الاعمال بالنیات وقیل البینة علی المدعی والیمین علی من انکر اعلم ان الشروط الصحیحة للتواتر ثلثة کلها یرجع الی المخبرین الاول تعددهم یبلغ فی الکثرة الی ان یمتنع الاتفاق بینهم والتواطؤ علی الکذب عادة الثانی کونهم مستندین لذلک الخبر الی الحس فانه فی مثل حدوث العالم لا یفید قطعا الثالث ان یکون ذلک التواتر فی جمیع الطبقات مساویا وانه ای المتواتر یوجب علم الیقین بمنزلة العیان علما ضروریا ای یحصل من المتواتر الیقین بلا کسب ونظر کما یحصل من مشاهدة العیان لانه یحصل لمن لا یقدر علی النظر کالصبیان وتفصیل المقام ان البراهمة والسمنیة قالوا ان المتواتر لا یفید الیقین اصلا بل یحصل منه الظن والجمهور علی انه یفید الیقین ثم اختلفوا انه ضروری هو ام نظری فالاکثرون علی انه ضروری وقال ابو القاسم الکعبی وابو الحسین البصری من المعتزلة وابو بکر الدقاق من الشافعیة انه استدلالی ای نظری وقال الغزالی الی انه قسم ثالث وتوقف المرتضی والآمدی ولنا انا نجد من انفسنا العلم الضروری بالبلاد المتباعدة کمکة ومصر کما نجد العلم بالمحسوسات بلا فرق بینهما وما ذلک الا بالاخبار ولانه لو کان نظریا لاحتیج الی ترتیب المقدمات واللازم منتف لحصوله لمن لا یقدر علی ذلک کما قلنا والثانی المشهور وهو ما کان من الاحاد فی الاصل ای فی قرن الصحابة ثم انتشر فصار ینقله قوم لا یتوهم تواطؤهم علی الکذب وهم ای القوم الناقل اهل القرن الثانی ومن بعدهم ای الثالث وانما قید باشتهاره فی القرن الاول والثانی لانه لو لم یشتهر فی هذین القرنین بل فی القرون التی بعدهما لا یسمی مشهورا الا تری ان عامة الاخبار اشتهرت فی هذا الزمان لکثرة التدوین ولکن لا یقال لها مشهور ولما کان یتوهم ان الخبر المشهور علی ما قلتم انما اشتهر بعد القرن الاول فما وجه ترجیحه علی الاحاد لانه ایضا کان غیر مشهور فی القرن الاول وانما العبرة بهذا القرن اذ هو منشأ ذلک دفعه بقوله واولئک اهل القرن الثانی والثالث الذین نقلوه قوم ثقات ائمة لا یتهمون بالافتراء

فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاص انه احد قسمي المتواتر وقال عيسى بن ابان يضلل جاحده ولا يكفر وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به بمنزلة المتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين

بالافتراء والكذب لانه عليه السلام قال خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فصار ذلك الخبر بشهادتهم وتصديقهم اياه بمنزلة المتواتر بخلاف الاحاد حيث لم يحصل لهذه المرتبة حتى قال ابوبكر الجصاص انه احد قسمي المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال واليه ذهب جماعة من اصحابنا وقال عيسى بن ابان من اصحابنا انه دون المتواتر وفوق خبر الواحد يوجب علم طمانية لا علم يقين حتى يضلل جاحده ولا يكفر ويجوز به الزيادة على الكتاب ولا يجوز به النسخ مطلقا واليه ذهب كثير من المحققين وقال بعض اصحاب الشافعي انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وهو اي ما قال عيسى بن ابان الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف وهم التابعون وتبعهم صار حجة للعمل به بمنزلة المتواتر فصحت الزيادة به اي بالمشهور على كتاب الله تعالى وهو اي الزيادة وتذكير الضمير باعتبار الخبر اعني قوله نسخ معنى عندنا اعلم ان الزيادة لو كانت بيانا محضا كبيان التفسير لجازت بالمتواتر والمشهور والاحاد ولو كانت نسخا محضا لم يجز الا بالمتواتر لاشتراط المساوات فيه ولو كانت بيانا من وجه من حيث ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد جازت بالمشهور لانه متواتر من وجه واحاد من وجه نظرا الى الجهتين وذلك اي الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور مثل زيادة الرجم في حق المحصن على الكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الاية فان في هذه الاية حد الزنا مائة جلدة مطلقا اي سواء كان الزاني محصنا او لا ولكن زيد عليه الرجم في حق المحصن بالخبر المشهور وهو قوله عليه السلام والثيب بالثيب جلدة مائة والرجم رواه مسلم عن عبادة بن الصامت وروى غيره من غير واحد من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الرجم في حق المحصن ولذا قيل في هذا التمثيل نظر فان ثبوت الرجم متواترا لمعنى كما صرح به في فتح القدير ومثل زيادة المسح على الخفين لان قوله تعالى وارجلكم الى الكعبين يوجب الغسل عموما سواء كان حالة التخفف او غيرها ولكن زيد عليه المسح في

له القائل مولانا عبد العلي بحر العلوم في شرح المسلم ۱۲ منه

والتتابع فی صیام کفارة الیمین لکنه لما کان من الاحاد فی الاصل ثبت به شبهة سقط بها علم الیقین وخبر الواحد وهو الذی یرویه الواحد او اثنان فصاعدا بعد ان یکون دون المشهور والمتواتر وحکمه اذا ورد غیر مخالف للکتاب والسنة المشهورة

حالة التخفف وخص هذه الحالة عن الغسل بالخبر المشهور وهو ماروی علی انه جعل رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم ثلثة ایام ولیالیهن للمسافر ویوما ولیلة للمقیم رواه مسلم قال احمد لیس فی قلبی من المسح شئ فیه اربعون حدیثا عن اصحاب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم مارفعوا وما وقفوا وروی ابن المنذر فی اخرین عن الحسن البصری قال حدثنی سبعون رجلا من اصحاب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم انه علیه الصلوة والسلام مسح علی الخفین کذا فی فتح القدیر اقول علی هذا حدیث المسح متواتر المعنی ولیس بمشهور لان فی الطبقة الاولی وکذا فی سائر الطبقات عدد التواتر فالمثال لیس علی ماینبغی ومثل زیادة التتابع فی صیام کفارة الیمین لان فی قراءة عبد اللّٰہ ابن مسعود فصیام ثلثة ایام متتابعات فزید لفظ المتتابعات علی الکتاب لکن قرائته مشهورة فیجوز الزیادة بها علی الکتاب ولما کان یتوهم انه لما جاز الزیادة علی الکتاب بالخبر المشهور والزیادة نسخ والنسخ انما یکون بالمتواتر فینبغی ان یفید المشهور علم الیقین کالمتواتر دفعه بقوله لکنه ای الخبر المشهور لما کان من الاحاد فی الاصل ثبت به ای بکونه من الاحاد شبهة سقط بها ای بهذه الشبهة علم الیقین بخلاف المتواتر فلا یفید المشهور الا علم الطمانیة والثالث خبر الواحد وهو الذی یرویه الواحد واثنان وفیه رد للجبائی وغیره من المعتزلة حیث اشترطوا العدد فیه وایضا رد لمن اشترط عدد الاربعة فعندنا لاعبرة للعدد فیه سواء روی الواحد او الاثنان فصاعدا بعد ان یکون دون المشهور والمتواتر فی کثرة الرواة فان رواه اثنان او الثلثة او اکثر یسمی خبر الواحد بشرط ان لا یبلغ کثرته کثرة المشهور والمتواتر فلا یتوهم ان خبر الواحد مارواه واحد وحکمه ای خبر الواحد وجوب العمل به بثمانیة شروط اربعة فی نفس الخبر واربعة فی المخبر اما الاربعة فی نفس الخبر فالاثنان منها ما بینه فی قوله اذا ورد ذلک الخبر حال کونه غیر مخالف للکتاب والسنة المشهورة فالاول ان لا یکون ذلک الخبر مخالفا للکتاب فانه لوکان مخالفا لنص الکتاب ولا یمکن تاویله بغیر تعسف لا یقبل ذلک الخبر اتفاقا وکذلک اذا خالف عموم الکتاب او ظاهره لا یجوز تخصیص العموم وحمل الظاهر

فی حادثة لا تعم بها البلوی ولم یظهر من الصحابة الاختلاف فیها و ترک المحاجة به انه یوجب العمل

علی المجاز عندنا خلافا للشافعی وعامة الاصولیین ومثاله ما روی انه علیه السلام قال من مس ذکرہ فلیتوضأ فانه مخالف للکتاب وھو قوله تعالی فیه رجال یحبون ان یتطھروا فانھا نزلت فی الاستنجاء بالماء وھو لا یمکن الا بمس الفرج فلو کان مس الذکر من الحدث لما اثبت التطھیر بالاستنجاء فتامل وکذا قوله علیه السلام لا صلوة الا بفاتحة الکتاب فانه یخالف عموم قوله تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن فلا یترک العمل بالکتاب بمثل ھذہ الاحادیث والثانی ان لا یکون مخالفا للسنة المشھورة لان الخبر المشھور اقوی منه فلا یصلح المعارضة به فیترک فی مقابلته ومثاله ما روی انه علیه السلام قضی بشاھد ویمین فانه مخالف للخبر المشھور وھو قوله علیه السلام البینة علی المدعی والیمین علی من انکر واذا اعتبرت مخالفته بالخبر المشھور فبمخالفته بالمتواتر اولی بالاعتبار والثالث ان یکون فی حادثة لا تعم بھا البلوی لانه اذا کان فیما عم به البلوی فلا بد ان یکون مشھورا او متواترا لحاجة الخلق الیه ولذا تواتر القرآن واشتھر اخبار البیع والنکاح والطلاق ولما لم یشتھر علمنا انه سھو او منسوخ کما ھو مذھب ابی الحسن الکرخی وجمیع المتاخرین منا وقال الشافعی وعامة الاصولیین یقبل اذا ثبت سندہ والیه ذھب اھل الحدیث وذلک مثل حدیث الجھر بالتسمیة فانه مع عموم البلوی لم یبلغ حد الشھرة فضلا عن التواتر والرابع ما بینه بقوله ولم یظھر من الصحابة الاختلاف فیھا ای فی الحادثة وترک المحاجة به ای بخبر الواحد حاصله لا یکون الحدیث متروکا عند اختلاف الصحابة فی تلک الحادثة التی ورد فیھا ذلک الحدیث اذ عند ظھور الاختلاف فی الحادثة اذا لم یحتج احدھم بھذا الحدیث علم انه لیس بثابت عندھم والا لما وجه ترک الاحتجاج به عند مس الحاجة الیه فلا یکون ھذا الحدیث حجة عند بعض المتقدمین من اصحابنا وعامة المتاخرین وقال اھل الحدیث وغیرھم من الاصولیین ھو حجة مثاله ما روی عن زید بن ثابت عن النبی صلی اللہ علیه وسلم انه قال الطلاق بالرجال فالصحابة اختلفوا فی تلک المسئلة فذھب زید بن ثابتؓ وعمرؓ وعثمانؓ وعائشةؓ الی ھذا کما ھو قول الشافعی وذھب علی وابن مسعود الی انه معتبر بحال المرأة کما ھو مذھبنا فلو کان ذلک الحدیث ثابتا عندھم لاحتج بعضھم به البتة فحکم ھذا الخبر المشھور وطبقه وطابعه انه یوجب العمل لا العلم والطمانیة بل الظن وذھب احمد واکثر المحدثین الی انه یوجب علم الیقین وھذا خلاف ما نجد فی انفسنا

بشروط تراعی فی المخبر وھی اربعۃ الاسلام والعدالۃ والعقل الکامل والضبط فلا یجب العمل بخبر الکافر والفاسق والصبی والمعتوہ والذی اشتدت غفلتہ خلقۃ او مسامحۃ او مجازفۃ والمستور کالفاسق لا یکون خبرہ حجۃ فی باب الحدیث مالم یظہر عدالتہ الا فی الصدر الاول علی ما بینّ وروی الحسن عن ابی حنیفۃ

من اخبار الآحاد ووجوب العمل انما یثبت بشروط اخری غیر الاربعۃ السابقۃ تراعی تلک الشروط فی المخبر وھی ای الشروط اربعۃ الاسلام والعدالۃ والعقل الکامل الذی یحصل بعد البلوغ والضبط وھو سماع الکلام کما ھو حقہ ثم فہم معناہ ثم حفظہ ثم الثبات علیہ اما الاسلام فلان الکفر یورث تہمۃ فی الخبر لعداوتہم وسعیہم فی تخریب الدین بادخال ما لیس منہ فیہ واما العدالۃ وھی الاستقامۃ فی الدین فلان الفاسق لا یبالی بالکذب فاذا کان عدلا یترجح الصدق منہ واما کمال العقل فلان الخبر خصوصا فی الدین لا یتادی کما ھو حقہ بغیرہ واما الضبط فلان الصدق لا یحصل الا بہ فلا یجب العمل بخبر الکافر لفقدان الشرط الاول وھو الاسلام والفاسق ای لا یجب العمل بخبرہ لفقدان الشرط الثانی وھو العدالۃ وکذا لا یجب العمل بخبر الصبی والمعتوہ لفقدان الشرط الثالث وھو کمال العقل وکذا لا یجب العمل بخبر الذی اشتدت غفلتہ خلقۃ بان کان سہوہ ونسیانہ اغلب من حفظہ او مسامحۃ ای عدم المبالاۃ بالسہو والخطاء او مجازفۃ ای التکلم من غیر خبرۃ وتیقظہ لعدم الشرط الرابع وھو الضبط ف وھذہ الشروط الاربعۃ تجب ان توجد فی الراوی ظاھرۃ لان المستور لا یقبل حدیثہ کما بینہ المص بقولہ والمستور الذی لا یظہر فسقہ وعدالتہ کالفاسق لا یکون خبرہ حجۃ فی باب الحدیث مالم یظہر عدالتہ واحترز بقولہ فی باب الحدیث عن باب القضاء اذ القاضی لو قضی بشہادۃ المستور جاز عن ابی حنیفۃ نظرا الی ظاھر العدالۃ لان المسلم ظاھرہ العدالۃ وھذا بخلاف من کان مستور الاسلام او العقل او الضبط حیث لا یقبل قولہ لا فی القضاء ولا فی الحدیث اذ تلک الامور لیست ظاھرۃ فی حق المرء نافہم الا فی الصدر الاول ای لا یکون خبر المستور حجۃ فی جمیع الصدور الا فی الصدر الاول واراد بہ قرن الصحابۃ والتابعین وتبع التابعین فخبر المستور من القرون الثلثۃ یکون حجۃ بشروط علی ما بینّ من ان العدالۃ اصل فی ذلک الزمان بشہادۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بقولہ خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم الحدیث رواہ البخاری فہذا تعدیل من صاحب الشرع وتعدیلہ اقوی من تعدیل غیرہ وروی الحسن بن زیاد تلمیذ ابی حنیفۃ عن ابی حنیفۃ

لہ فان قیل کیف یستر العقل اذ البلوغ اتم مقامہ والبلوغ امر ظاہری کلا یستتر فی حق من لم یرہ فتدبر ۱۲ منہ.

انه مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء وذكر فى كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيه وهو الصحيح وقال محمد فى الفاسق يخبر بنجاسة الماء انه يحكم السامع رائه فان وقع فى قلبه انه صادق يتيمم من غير اراقة الماء فان اراق وتيمم فهو احوط للتيمم وفى خبر الكافر والصبى والمعتوه اذا وقع فى قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضأ ولا يتيمم فان اراق الماء ثم تيمم فهو افضل وفى المعاملات التى تنفك عن معنى

انه اى المستور مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء وهو الظاهر من مذهبه وهو انه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطعن لان العدالة ظاهر من المسلمين وذكر اى محمد فى كتاب الاستحسان انه اى المستور مثل الفاسق فيه اى فيما يخبر عن نجاسة الماء حتى اذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا فى اناء فقال رجل وهو مستور الحال انه نجس لا يقبل خبره الحاقاله بالفاسق فعليه ان يتوضأ من ذلك الماء وهو الصحيح لظهور الفسق فيما بعد الصدر الاول فلا يعتمد على قول المستور ما لم يظهر عدالته مع ان الاصل فى الماء هو الطهور ولما فرغ عن المستور شرع فى الفاسق فقال وقال محمد فى الفاسق يخبر بنجاسة الماء انه يحكم السامع رائه اى يجعل السامع رائه حاكما فيتحرى فان وقع فى قلبه انه اى المخبر صادق يتيمم من غير اراقة الماء فلا يجوز له الوضوء من ذلك الماء لان اكبر الرأى فيما لم يوقف على حقيقته كاليقين لخبر الفاسق لا يعتد به فى نجاسة الماء وانما وجب عليه التيمم من غلبة ظنه لا بخبره فان اراق الماء وتيمم فهو احوط للتيمم لاحتمال انه كاذب فى خبره فلا يجوز له التيمم لوجود الماء الطاهر فالاحتياط ان يريق الماء ليصير عادما له فيجوز له التيمم يقينا وان كان اكبر رائه انه كاذب فى خبره واما لو اخبر الكافر والصبى والمعتوه فحكمه ما بينه المص بقوله وفى خبر الكافر والصبى والمعتوه اذا وقع فى قلب السامع صدقهم فى اخبارهم بنجاسة الماء يتوضأ بذلك الماء ولا يتيمم لعدم الاعتبار بخبرهم وذلك لان فى اعتبار اخبارهم الزام وهؤلاء ليس لهم ولاية الالزام فان اراق الماء ثم تيمم فهو افضل لان احتمال الصدق غير منقطع عن خبرهم لان الكفر والصباء والعته لا ينافى الصدق وعلى هذا التقدير لا يجوز له التوضى بالماء النجس فله ان يريق الماء او لا ليصير عادما له ثم يتيمم وفى المعاملات التى تنفك عن معنى

الالزام کالوکالات والمضاربات والاذن فی التجارة یعتبر خبر کل ممیز لعموم الضرورة الداعیة الی سقوط سائر الشرائط فان الانسان قلما یجد المستجمع لتلك الشرائط یبعثه الی وکیله او غلامه ولادلیل مع السامع یعمل به سوی هذا الخبر ولان اعتبار هذه الشرائط لیترجح جهة الصدق فی الخبر فیصلح ان یکون ملزما وذلك فیما یتعلق به اللزوم فشرطناها فی امور الدین

الالزام واحترز به عن المعاملات التی فیها الزام محض من حقوق العباد التی تجری فیها الخصومات فان فی تلك المعاملات لایقبل الشهادة بغیر الولایة والاهلیة ولفظ الشهادة والعدد وکذلك احترز به عن الحقوق التی فیها الزام من وجه دون وجه کعزل الوکیل وحجر المأذون فان فیها یشترط احد شرطی الشهادة اما العدالة واما العدد اعتبار المعنی الالزام وعدمه کالوکالات بان قال فان وکلك والمضاربات بان قال فلان جعلك مضاربا والاذن فی التجارة بان قال لعبد ان مولاك اذن لك فی التجارة فان فی تلك المعاملات یعتبر خبر کل ممیز عدلا کان او غیر عدل صبیا کان او بالغا مسلما کان او کافرا حتی یقبل خبر الفاسق والصبی والکافر لوجهین احدهما ما بینه بقوله لعموم الضرورة الداعیة الی سقوط سائر الشرائط المذکورة من الاسلام والعدالة والعقل الکامل والضبط فان الانسان قلما یجد المستجمع لتلك الشرائط یبعثه الی وکیله او غلامه فلو شرط فی هذا القسم ما ذکرنا من الشرائط لتعطلت الامور ووقع الفتور ولا دلیل مع السامع یعمل به سوی هذا الخبر هذه مقدمة اخری لبیان لزوم الضرورة والاولی کانت لبیان الضرورة والحاصل ان فی تلك المعاملات لادلیل عند السامع حتی یعمل به وقت عدم اعتبار هذا الخبر بخلاف ما اذا اخبر الفاسق بنجاسة الماء حیث لا یعمل به لان عنده دلیلا یعمل به وهو ان الاصل فی الماء الطهارة فلیست الضرورة لازمة ههنا حتی یعمل بخبره فلذا لایعمل بخبره بغیر التحری بخلاف ما نحن فیه فان الضرورة لازمة فیه ولامفر من العمل بخبره فلذا یعمل به والثانی ما بینه بقوله ولان اعتبار هذه الشرائط انما یکون لیترجح جهة الصدق فی الخبر المذکور فیصلح الخبر ان یکون ملزما بهذا الوجه وذلك ای اعتبار هذه الشروط لیصلح ان یکون ملزما انما یکون فیما یتعلق به اللزوم من امور الدین فشرطناها ای الشرائط فی امور الدین لما یتعلق بها من اللزوم بخلاف الخبر فیما نحن فیه لانه لا الزام فیه الا تری ان الوکیل والعبد لا یلزمهما الاقدام علی التصرف واذا لم یکن ههنا الزام فای حاجة

دون ما لا یتعلق بہ اللزوم من المعاملات وانما اعتبر خبر الفاسق فی حل الطعام وحرمتہ وطہارۃ الماء ونجاستہ اذا تأید باکبر الرأی لان ذلک امر خاص لا یستقیم تلقیہ من جہۃ العدول فوجب التحری فی خبرہ للضرورۃ وکونہ مع الفسق اہلا للشہادۃ وانتفاء التہمۃ حیث یلزمہ بخبرہ ما یلزم غیرہ الا ان ہذہ الضرورۃ غیر لازمۃ لان العمل بالاصل ممکن وہو ان الماء طاہر فی الاصل

الی اعتبار تلک الشروط والیہ اشار بقولہ دون ما لا یتعلق بہ اللزوم من المعاملات ای شرطنا تلک الشرائط فیما قلنا دون امور لا یتعلق بہ اللزوم من المعاملات التی تنفک عن معنی اللزوم کالوکالات والمضاربات ولما کان یرد انہ لما قلتم ان تلک الشرائط شرطناہا فی امور الدین لما یتعلق بہا من اللزوم لزم علیکم ان لا تقبلوا خبر الفاسق بحل الطعام وحرمتہ لانہما من امور الدین وفی الفاسق لا یوجد فیہ شرط العدالۃ اجاب عنہ بقولہ وانما اعتبر خبر الفاسق فی حل الطعام وحرمتہ و طہارۃ الماء ونجاستہ اذا تأید ذلک الخبر باکبر الرأی لان ذلک ای الوقوف علی طہارۃ الماء ونجاستہ وحل الطعام وحرمتہ امر خاص بالنسبۃ الی روایۃ الحدیث ای لیس بامر عام یقف علیہ جمیع الناس بل امر خاص قد یقف علیہ الفساق خاصۃ فلا یستقیم تلقیہ ای اخذہ من جہۃ العدول بخلاف الحدیث فانہ امر عام کثیرا ما یقف علیہ عامۃ الناس فیمکن الاخذ من العدول منہم فوجب التحری فی خبرہ ای الفاسق للضرورۃ حاصل الجواب ان خبر الفاسق فی حل الطعام وحرمتہ انما یقبل لاجل الضرورۃ و ہی عدم استقامۃ التلقی من جہۃ العدول لکونہ امرا خاصا وکونہ ای انما یقبل لاجل الضرورۃ ولکون الفاسق مع الفسق اہلا للشہادۃ حتی لو قضی القاضی بشہادتہ ینفذ وانتفاء التہمۃ ای تہمۃ الکذب عن خبرہ حیث یلزمہ ای الفاسق بخبرہ ما یلزم غیرہ من الاجتناب والاقتراب فلا یکون خبرہ ملزما علی الغیر بدون ان یلزمہ اولا من الخبر ما یلزم غیرہ منہ بخلاف الکافر والصبی حیث لا یقبل خبرہما فی حل الطعام وحرمتہ ایضا لان الکافر لیس اہلا للشہادۃ علی المسلم والصبی لیس باہل الشہادۃ اصلا ومع ذلک تہمۃ الکذب غیر مدفوع عن خبرہما حیث لا یلزمہما ما یلزم غیرہما اما الکافر فلانہ غیر مخاطب بالشرائع واما الصبی فلانہ غیر مکلف ولما کان یرد ان الضرورۃ لما تحققت فی قبول خبر الفاسق فی حل الطعام وحرمتہ وجب ان یقبل خبرہ من غیر وجوب التحری فی خبرہ اجاب عنہ بقولہ الا ان ہذہ الضرورۃ غیر لازمۃ فی قبول خبرہ فی حل الطعام وحرمتہ لان العمل بالاصل ممکن وہو ای الاصل ان الماء طاہر فی الاصل

فلم یجعل الفسق هدرا ولا ضرورة فی المصیر الی روایته فی امور الدین اصلا لان فی العدول من الرواة کثرة وبهم غنیة فلا یصار الیه بالتحری واما صاحب الهوی فالمذهب المختار انہ لا تقبل روایة من انتحل الهوی ودعا الناس الیه لان المحاجة والدعوة الی الهوی سبب داع الی التقول فلا یؤتمن علی حدیث رسول الله صلی الله علیه وسلم

وکذا الطعام وذلک لان الماء والطعام طاهران فی بدء الخلقة وانما یعرضهما النجاسة بسبب عارض واذا کان کذلک فلم یجعل الفسق هدرا بل اعتبر من وجه حیث لا یعتبر خبره بغیر التحری فیه ولما کان یتوهم انکم کما قبلتم خبر الفاسق فی حل الطعام وحرمته مع التحری فکذلک ینبغی ان یقبل خبره فی الحدیث مع التحری دفعه بقوله ولا ضرورة فی المصیر الی روایته ای الفاسق فی امور الدین اصلا مع التحری ولا بغیر التحری لان فی العدول من الرواة کثرة وبهم غنیة من غیرهم فلما انتفی الضرورة براسها هنا فلا یصار الیه ای الی خبر الفاسق بالتحری لان قبول خبره فرع الضرورة واذا انعدمت الضرورة انعدم القبول براسه واما صاحب الهوی والهوی میلان النفس الی الشهوات من غیر داعیة الشرع فالمذهب المختار فی قبول روایته وعدم قبولها انہ لا تقبل روایة من انتحل الهوی والانتحال اتخاذ النحلة وهی الملة والحاصل ان صاحب الهوی ان کان ممن اتخذ هواه ملة ومذهبا ودعا الناس الیه ای الی الهوی الذی اتخذه ملة لا یقبل روایته فی ذلک لان المحاجة ای مخاصمة صاحب الهوی مع اهل الحق والدعوة ای دعوة صاحب الهوی الناس الی الهوی الذی اتخذه ملة سبب داع الی التقول ای الکذب والافتراء علی النبی صلی الله علیه وسلم کما یشاهد فی الفرق الضالة حیث یدعون الحدیث علی زخرفاتهم وینسبونه الی النبی صلی الله علیه وسلم فلا یؤتمن ای لا یظن صاحب الهوی انہ امین علی حدیث رسول الله صلی الله علیه وسلم وفی تفصیل المقام انہ لا یخلو اهل الهوی اما ان بلغ اعتقاده الی الکفر کغلاة الروافض والمجسمة اولا فان کان الاول فقد اختلف فیه فذهب جماعة من اهل الاصول الی قبول شهادته وروایته لانه من اهل القبلة یتمسک بالاسلام وذهب الاکثرون الی ردها لانه کافر وهو لیس باهل الشهادة و لا الروایة واختلف فی القسم الثانی ایضا فقال القاضی ابوبکر الباقلانی ومن تبعه لا یقبل شهادته ولا روایته لانه فاسق لا یبالی بالمعصیة فکیف یعتمد علی قوله وذهب الجمهور الی انہ یقبل شهادته واما الروایة فعند البعض مقبولة علی الاطلاق وقال البعض لا یقبل اذا کان اتخذ هواه ملة

واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ان كان الراوي معروفا بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلثة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابی موسى الاشعری وعائشة رضوان الله عليهم اجمعين وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثهم حجة يترك به القياس وان كان الراوي معروفا بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه مثل ابی هريرة وانس بن مالك

ودعا الناس اليه وهو مذهب عامة اهل الفقه والحديث وبه رضی المص في المتن واختصاره ونقل عن ابی اليسر انه ان كان يكفر[٢] لا يقبل حديثه وان لم يكن يكفر فان كان ممن يجوز وضع الاحاديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل خبره لتوهم الكذب كالكرامية واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ولما فرغ من تقسيم الحديث باعتبار قلة رواته وكثرتها واتصاله وانفصاله شرع في تقسيمه باعتبار حال الراوی بانه اما معروف او مجهول والمعروف اما معروف بالفقه او بالعدالة والمجهول على خمسة انواع فقال ان كان الراوی معروفا بالفقه والتقدم في الاجتهاد كلمة في بمعنى اللام والمعنى ان له تقدما على غيره درجة لاجل الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلثة والعبادلة جمع عبدل مرخم عبد الله والمراد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس و قيل عبد الله بن زبير بدل عبد الله بن مسعود وقال الكرمانی العبادلة اربعة عبد الله بن زبير و عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابی موسى الاشعری وعائشة رضوان الله عليهم اجمعين وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر مثل ابی بن كعب وابی الدرداء كان حديثهم حجة يترك به القياس خلافا لمالك لان عنده القياس مقدم على خبر الواحد اذا خالفه كما روی ان ابا هريرة لما روى مرفوعا من غسل الميت فليغتسل ومن حمله فليتوضأ (رواه ابو داؤد و الترمذی وابن ماجة وابن حبان والنسائی واحمد وقال احمد لا يصح في هذا الباب شئ) قالت عائشة او ينجس موتى المسلمين وما على رجل لو حمل عودا (اخرجه ابو منصور البغدادی في كتابه من طريق محمد ابن عمرو بن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب) فتأمل ونحن نقول القياس محتمل باصله في كل وصف اذ كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون و خبر الواحد يقين باصله وانما الشبهة في طريق وصوله والاحتمال الثابت في الاصل اقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد اليقين بالاصل فلا يعارض الخبر وان كان الراوی معروفا بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه مثل ابی هريرة وانس بن مالك رضی الله عنهما

[١] اشارة الى انه لا يحسن ايراده في الرواية كان ابا هريرة لم يكن مجتهدا ١٢ منه

فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا للضرورة وانسداد باب الرأى وذلك مثل حديث ابى هريرة فى المصراة وان كان الراوى مجهولا

فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا للضرورة وانسداد باب الرأى قوله و انسداد عطف تفسيرى لقوله للضرورة والمعنى انما يترك حديث غير الفقيه اذا خالف القياس للضرورة وهى انه لو عمل بالحديث وقت المخالفة ايضا لانسد باب القياس من كل وجه وقد امر الله تعالى بالقياس بقوله فاعتبروا يا اولى الابصار والحال ان الراوى غير فقيه ويحتمل انه نقل ذلك الحديث بالمعنى لانه كان شائعا ذائعا فيهم فيمكن انه اخطأ فيه ولم يدرك مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يعتمد على قوله ويترك به القياس الثابت بقوله تعالى فلهذا الضرورة تركنا هذا الحديث وعملنا بالقياس وذلك مثل حديث ابى هريرة رض فى المصراة وهو ما روى ابو هريرة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها و ان سخطها ردها وصاعا من تمر رواه مسلم وابوداؤد والتصرية تفعيل من الصرى وهو فى اللغة الجمع يقال صريت الماء وصريته اذا جمعته والمراد به فى الحديث جمع اللبن فى الضرع بالشد و ترك الحلب مدة ليحلب المشترى بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشريه بثمن غال فهذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه لان القياس فى ضمان العدوانات والبياعات كلها ان يكون مقدرا بالمثل فى المثلى وبالقيمة فى ذوات القيم فضمان اللبن المشروب اما باللبن مثله واما بالقيمة ولو كان التمر قيمة فينبغى ان يكون بحسب اللبن لا انه يجب صاع التمر قل اللبن او كثر فاذا لم يعمل بالحديث لكونه مخالفا للقياس فليس للمشترى ولاية الرد بسبب التصرية من غير شرط لان البيع يقتضى سلامة المبيع وبقلة اللبن لا تفوت وصف السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لا ينعدم وصف السلامة فبقلتها اولى هذا عند ابى حنيفة وذهب الشافعى ومالك الى ان التصرية عيب حتى كان للمشترى الخيار ان شاء ردها وصاعا من تمر وان شاء امسكها عملا بظاهر الحديث ف اعلم ان هذا مذهب عيسى بن ابان ولما عند الكرخى ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى شرطا لتقدم الحديث على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس ف هذا هو الحق المبين واليه مال اكثر العلماء وهو الماثور من الصحابة والتابعين وان كان الراوى مجهولا اى فى رواية الحديث

لایعرف الا بحدیث رواہ او بحدیثین مثل وابصۃ بن معبد وسلمۃ بن المحبق فان روی عنہ السلف فی شہد وابصحتہ اوسکتوا عن الطعن صار حدیثہ مثل حدیث المعروف وان اختلف فیہ مع نقل الثقات عنہ فکذلک عندنا وان لم یظہر فی السلف الا الرد لم یقبل حدیثہ وصار مستنکرا

والعدالۃ فی النسب من حیث لایعرف الا بحدیث رواہ او بحدیثین مثل وابصۃ بن معبد وسلمۃ بن المحبق فحالہ لایخلو عن خمسۃ اقسام فان روی عنہ السلف وشہد وابصحتہ ھذا ھو القسم الاول من الاقسام الخمسۃ اوسکتوا عن الطعن فیہ بعد ما بلغتہم روایتہ ھذا ھو القسم الثانی صار حدیثہ فی القسمین مثل حدیث المعروف بالفقہ والعدالۃ والضبط حتی یقبل ویقدم علی القیاس وان اختلف فیہ ای فی حدیثہ بان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنہ ھذا ھو القسم الثالث فکذلک ای کحدیث المعروف حتی یقبل ویقدم علی القیاس عندنا مثالہ ما روی الترمذی عن ابن مسعود انہ سئل عن رجل تزوج امرأۃ ولم یفرض لہا صداقا ولم یدخل بہا حتی مات فقال ابن مسعود لہا مثل صداق نسائہا لاوکس ولاشطط وعلیہا العدۃ ولہا المیراث فقام معقل بن سنان الاشجعی فقال قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی بروع بنت واشق امرأۃ منا مثل ما قضیت ففرح بہا ابن مسعود ولم یعمل بھذا الحدیث علیؓ وقال لہا المیراث ولا صداق لہا وعلیہا العدۃ عملا برأیہ وھو ان المعقود علیہ عاد الیہا سالما فلا تستحق بمقابلتہ مہرا کما لو طلقہا قبل الدخول ولم یسم لہا مہرا فالشافعی یعمل بما عمل بہ علیؓ وھو قیاس ویرد ھذا الخبر لکونہ مختلفا فیہ فیقدم القیاس علیہ ونحن عملنا بھذا الحدیث لان الثقات رووا ھذا الخبر منہم مثل ابن مسعودؓ من القرن الاول وعلقمۃ ومسروق ونافع بن جبیر والحسن من القرن الثانی فثبت بروایتہم عنہ وعلمہم بخبرہ عدالتہ مع انہ مؤکد بالقیاس ایضا وھو ان الموت یؤکد مہر المثل کما یؤکد المسمی وان لم یظہر فی السلف الا الرد لم یقبل حدیثہ وصار مستنکرا ھذا ھو القسم الرابع فلا یجوز بہ العمل اذا خالف القیاس لانہم لم یکونوا یردون الحدیث الثابت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یکونوا یترکون العمل بہ فاذا ردوہ وترکوہ علمنا انہم اتہموہ فی ھذہ الروایۃ وھو دون الموضوع فی احتمال الکذب ومثالہ ما روی الترمذی عن المغیرۃ عن الشعبی قال قلت فاطمۃ بنت قیس طلقنی زوجی ثلاثا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاسکنی لک ولانفقۃ قال مغیرۃ فذکرتہ

من

من

لہ الوکس النقصان والشطط الزیادۃ ۱۲

لہ الرانقۃ ۱۲

وان کان لم یظهر حدیثه فی السلف ولم یقابل برد ولا قبول لم یجب العمل به لکن العمل به جائز لان العدالة اصل فی ذلک الزمان حتی ان روایة مثل هذا المجهول فی زماننا لا یحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر یوجب علم الیقین والمشهور علم الطمانینة وخبر الواحد علم غالب الرأی والمستنکر منه یفید الظن وان الظن لا یغنی من الحق شیئا والمستتر منه فی حیز الجواز للعمل به دون الوجوب ویسقط العمل بالحدیث

لابراهیم فقال قال عمر لا ندع کتاب الله وسنة نبینا صلی الله علیه وسلم بقول امرأة لا ندری احفظت ام نسیت وقال عمر ذلک بمحضر من الصحابة فلم ینکره احد فصار اجماعا علی ان الحدیث مستنکر وان کان الراوی لم یظهر حدیثه فی السلف ولم یقابل برد ولا قبول لم یجب العمل به لکن العمل به ای بهذا الحدیث جائز بشرط ان لا یخالف القیاس بل یکون موافقا له وفائدة اضافة الحکم الی الحدیث مع کونه ثابتا بالقیاس ایضا هو ان لا یتمکن الخصم فیه من المنع عن الحکم کما یتمکن فی القیاس لان العدالة اصل فی ذلک الزمان ای الصدر الاول قال النبی صلی الله علیه وسلم خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم الحدیث حتی ان روایة مثل هذا المجهول فی زماننا لا یحل العمل به لظهور الفسق فی اهل هذا الزمان وهذا هو القسم الخامس من المجهول ولما فرغ الم من هذا الخص کلامه وبین حاصله فقال فصار المتواتر یوجب علم الیقین ویقابله الموضوع حیث ینقطع عنه احتمال کونه حجة بالکلیة والمشهور یوجب علم الطمانینة وهو العلم الحاصل فی القلب یحتمل جانب المخالف احتمالا ضعیفا جدا بخلاف الیقین حیث لا یحتمله ویقابله المستنکر کما ستعرف وخبر الواحد یوجب علم غالب الرأی وهو ما کان جهة الثبوت فیه راجحا والمراد به الظن فان قلت ما الفرق بینه وبین علم الطمانینة قلت فرق ظاهر اذ فی الاول جهة العدم مرجوح جدا وفی الثانی ایضا مرجوح لکن لا بتلک المرتبة فهو اقوی من الثانی والمستنکر منه ای من الخبر الواحد یفید الظن ای الوهم وهو ما کان عدم الثبوت فیه راجحا وان الظن لا یغنی من الحق شیئا ای لا یفید شیئا وهذا اشارة الی انه لا یجوز به العمل کما فی المستتر منه ای من الخبر الواحد وهو الذی لم یعرف فی السلف ولم یقابل برد ولا قبول فی حیز الجواز للعمل به ای بالمستتر دون الوجوب اذ هو یفید علما یساوی فیه جهة الثبوت والعدم فیجوز به العمل وعدمه باعتبار الجانبین وهذا هو الجواز ولما فرغ عن بیان التقسیمات شرع فی بیان طعن یلحق الحدیث من جهة الراوی او من غیره فقال ویسقط العمل بالحدیث

اذا ظهر مخالفته قولا او عملا من الراوی بعد الروایۃ او من غیرہ من ائمۃ الصحابۃ والحدیث ظاہر لا یحتمل الخفاء علیہم ویحمل علی الانتساخ

اذا ظہر مخالفتہ قولا بان افتی بخلافہ او عملا بان عمل بخلافہ مما ہو خلاف بیقین من الراوی بعد الروایۃ وحاصلہ اذا ظہر من الراوی مخالفۃ الحدیث قولا و عملا والخلاف یکون یقینا بعد الروایۃ یسقط العمل بہذا الحدیث بالاتفاق لان مخالفتہ لا یخلو اما ان یکون لکون الحدیث موضوعا او منسوخا او لقلۃ المبالات والتہاون بالحدیث او لغفلتہ ونسیانہ وعلی کل حال سقط الحدیث من درجۃ الاعتبار اما فی الاولین فظاہر واما فی الاخرین بسقوط عدالتہ المشروطۃ قولنا مما ہو خلاف بیقین احتراز عن المخالفۃ التی لا تکون بیقین کما اذا کان الحدیث محتملا للمعانی واخذ الراوی احدہا فہذہ المخالفۃ لا تسقط الحدیث عن الاعتبار قولہ بعد الروایۃ احتراز عن المخالفۃ التی تکون قبلہا او لا یعلم تاریخہا اہی قبل الروایۃ ام بعدہا فہذہ المخالفۃ لا یضر ایضا اما اذا کانت قبل الروایۃ فلانہ یمکن انہ کان ذلک مذہبہ ثم ترکہ لاجل الحدیث واما اذا لا یعلم تاریخہ فلان الحدیث حجۃ بیقین فی الاصل ووقع الشک فی سقوطہ فوجب العمل بالاصل ویحمل علی انہ کان قبل الروایۃ لان الحمل علی احسن الوجہین اولی او من غیرہ عطف علی قولہ من الراوی ای یظہر المخالفۃ من الراوی او من غیرہ من ائمۃ الصحابۃ والحال ان الحدیث ظاہر لا یحتمل الخفاء علیہم وانما قید بقولہ والحدیث ظاہر احترازا عما کان یحتمل الخفاء علی الصحابۃ فانہ لا یوجب جرحا فیہ کحدیث وجوب الوضوء بالقہقہۃ فی الصلوۃ حیث خالف فیہ بعض الصحابۃ فمخالفتہ لا یقدح فی ذلک لانہ من الحوادث النادرۃ التی یمکن خفاءہا علیہ قولہ ویحمل علی الانتساخ عطف علی قولہ یسقط العمل بالحدیث وحاصلہ اذا ظہر المخالفۃ عن غیر الراوی من الصحابۃ فی الحدیث الذی لا یحتمل الخفاء علیہم بل یکون ظاہرا یسقط العمل بہذا الحدیث کما یسقط اذا ظہر المخالفۃ من الراوی ویحمل ہذا الحدیث علی انہ منسوخ مثالہ ما روی مسلم عن عبادۃ بن الصامت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال خذوا عنی خذوا عنی قد جعل اللہ لہن سبیلا البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام والثیب بالثیب جلد مائۃ والرجم وفی معناہ ما روی البخاری فقسک بہذا الحدیث الشافعی

واختلف فیما اذا انکرہ المروی عنه قال بعضهم یسقط العمل به وهو الاشبه وقد قیل ان هذا قول ابی یوسف خلافا لمحمد وهو فرع اختلافهما فی شاهدین شهدا علی القاضی بقضیة وهو لا یذکرها قال ابو یوسف لا تقبل وقال محمد تقبل

وجعل النفی الی عام جزء من الحد ونحن نقول انتقد ظهر المخالفة فیه من ائمة الصحابة والحال ان هذا الحدیث کان ظاهرا علیهم فنعلم انه منسوخ لا یعمل به والا کیف یظن بکبار الصحابة انهم خالفوا رسول الله صلی الله علیه وسلم کما روی ان عمر نفی رجلا فارتد ولحق بالروم فحلف ان لا ینفی احدا ابدا کما فی مصنف عبد الرزاق واختلف فیما اذا انکرہ ای الحدیث المروی عنه ای الشیخ اعلم ان انکار المروی عنه علی وجهین احدهما انکار جاحد بان یقول کذبت علی او ما رویت لک هذا الحدیث قط وح یسقط العمل بالحدیث اتفاقا لان کذب احدهما لا علی التعیین ضروری وذلک موجب للقدح فی الحدیث لکن لا یلزم به القدح فیهما حتی یقبل روایة کل واحد منهما فی غیر ذلک الخبر وثانیهما انکار متوقف بان یقول الشیخ لا اذکر انی رویت لک هذا الحدیث او لا اعرفه ففیه اختلاف کما بینه بقوله قال بعضهم هو ابو الحسن الکرخی وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل فی روایة عنه یسقط العمل به وهو الاشبه بالحق لان الخبر انما یکون حجة بالاتصال بالنبی صلی الله علیه وسلم وبانکار الراوی ینقطع الاتصال وقد قیل ان هذا ای سقوط العمل بالخبر قول ابی یوسف خلافا لمحمد فان عنده لا یکون توقف المروی عنه فیما رواه جرحا ولا یسقط به العمل بهذا الحدیث والیه ذهب مالک والشافعی وجماعة من المتکلمین مستدلین بان الراوی عدل ثقة یصدق فیما اخبرہ والانکار لیس علی سبیل الیقین من المروی عنه فلا یبطل به ما ترجح صدقه بعدالة الراوی کما لا یبطل بموته وجنونه وهو ای اختلاف محمد وابی یوسف فی هذا فرع اختلافهما فی شاهدین شهدا علی القاضی بقضیة وهو ای القاضی لا یذکرها ای القضیة هذه مسئلة تذکرها الخصاف فی ادب القاضی صورتها ان رجلا ادعی علی القاضی بانه قضی له علی خصمه بکذا فقال القاضی لا اذکر انی قضیت لک بکذا فاقام الرجل البینة علی القاضی بانه قضی له بکذا حتی شهد الشاهدان بانه قضی بکذا ففی هذه المسئلة اختلاف بین محمد وابی یوسف قال ابو یوسف لا تقبل شهادتهما لانکار من یسند القضاء الیه فکذلک فی باب الروایة وقال محمد تقبل لاحتمال النسیان من جهة القاضی فکذلک فی

والطعن المبہم لا یوجب جرحا فی الراوی کما لا یوجبه فی الشاهد ولا یمنع العمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق علیه ممن اشتهر بالنصیحة والاتقان دون التعصب والعداوة من ائمة الحدیث فصل فی المعارضة وهذه الحجج التی سبق وجوهها من الکتاب والسنة لا تتعارض فی انفسها وضعا ولا تتناقض لان ذلك من امارات العجز تعالی الله عن ذلك

فصل

باب الروایة فذهب کل واحد منهما فی باب الروایة الی اصلهما الذی فی هذه المسئلة والطعن المبهم من ائمة الحدیث بان یقول هذا الحدیث مجروح او منکر لا یوجب جرحا فی الراوی کما لا یوجبه فی الشاهد ای کما لا یوجب الطعن المبهم جرحا فی الشاهد ولا یمنع العمل به ای الحدیث عطف علی قوله لا یوجب الا اذا وقع الطعن مفسرا بما هو جرح متفق علیه ای الطعن المبهم لا یوجب جرحا فی الراوی فی وقت الا وقت کونه مفسرا بما هو جرح متفق علیه کنفی العدالة لا بما هو مختلف فیه بحیث یکون جرحا عند البعض دون البعض کرکض الدابة وعدم الاعتیاد بالروایة واستکثار مسائل الفقه فان تلك الامور جرح عند بعض المتعصبین دون بعض من المحققین ومع کون الجرح متفقا علیه یجب ان یصدر ممن اشتهر بالنصیحة والاتقان دون التعصب والعداوة لان المتعصبین قد خربوا الدین حیث جعلوا الاحادیث الصحاح موضوعة کابن الجوزی والفیروزابادی والدارقطنی والخطیب فلا اعتبار بجرح هؤلاء من ائمة الحدیث بیان لقوله ممن اشتهر ای یصدر الجرح ممن اشتهر بالنصیحة والاتقان من ائمة الحدیث ولما فرغ من بیان السنة شرع فی المعارضة المشترکة بین الکتاب و السنة اتباعا لفخر الاسلام وکان حقها ان یذکرها فی باب الترجیح کما فعل صاحب التوضیح فقال فصل فی المعارضة وهذه الحجج التی سبق وجوهها ای بیانها من الکتاب والسنة لا تتعارض فی انفسها وضعا ای ذاتا وحقیقة ولا تتناقض کذلك لان ذلك ای التعارض والتناقض بین الکتاب والسنة من امارات العجز لان من اقام دلیلا متناقضا علی شئ وکذا اذا اثبت حکما بدلیل یعارضه دلیل آخر کان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غیر متناقضة وقصوره عن اتیان دلیل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك مبنی علی الجهل بحقائق الاشیاء تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا ولما کان یتوهم انه علی هذا یجب

وانما يقع التعارض بينها لجهلنا بالناسخ من المنسوخ وحكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة

لا يتحقق التعارض والتناقض فيهما ولكن نحن نشاهد ذلك في كثير من الآيات والاحاديث دفعه بقوله وانما يقع التعارض بينها اى الحجج من الكتاب والسنة لجهلنا بالناسخ من المنسوخ والحاصل ان ذلك التعارض انما نشأ من جهلنا الا من جهله تعالى وتبارك وذلك لان حكما امر به الله تعالى في موضع من كتابه ثم رخص فيه بموضع آخر منه فالاول منسوخ والثانى ناسخ ولكن لما لم يحصل لنا العلم بالناسخ والمنسوخ لجهلنا بالتاريخ علمنا ان بينهما تعارضا وفي الاصل ليس كذلك ف التعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه وهو يمنع ثبوت الحكم من غير ان يتعرض بالدليل والتناقض تخلف الدليل عن المدلول بان يوجد الدليل في بعض المواضع ولا يوجد المدلول سواء كان ذلك التخلف لمانع وذلك عند من لا يجوز تخصيص العلة او بغير مانع وذلك عند من يجوز تخصيص العلة وهو يوجب بطلان الدليل في نفسه قال الشارح المحقق ان كل واحد منهما يستلزم الآخر في النصوص فان تخلف المدلول عن الدليل فيها لا يكون الا لمانع فيكون ذلك المانع معارضا للدليل وكذا اذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفا عن كل واحد لا محالة فيتحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قيل اقول وبالله التوفيق فيه نظر اما اولا فلانه لا يصح على مذهب من جوز تخصيص العلة لان عنده لا يكون التخلف لمانع بل بغير مانع كما عرفت فكيف الاستلزام واما ثانيا فلان في صورة التعارض لا يثبت التناقض لان كل احد من الدليلين لا يتخلف عن المدلول وهو الحكم اذ لو كان ذلك لما يتحقق التعارض بل كل واحد منهما مثبت للحكم غاية ما في الباب ان حكم كل واحد منهما يخالف حكم الآخر فلا تأخذ باحدهما بغير مرجح فتامل وحكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة كان ينبغى للشيخ رحمه الله ان يبين اولا ركن المعارضة ثم شرطها ثم حكمها كما فعل صاحب المنار وغيره لكنه اخر الركن والشرط عن الحكم نظرا الى ان المقصود من بيان الركن والشرط هو الحكم وحاصله اذا ورد النصان متعارضان فالسبيل فيما الى التاريخ فان علم التاريخ فيؤخذ بالمؤخر ويترك المقدم لانه منسوخ واذا لم يعلم التاريخ فيصار الى السنة ان وجدت والا الى اقوال الصحابة او القياس ولا يصار الى الآية الثالثة لانه يؤدى الى الترجيح بكثرة الادلة وذلك لا يجوز كما ستعرف في باب الترجيح ومثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن مع قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول

۶۰ — لعله اى عبد العزيز البخارى في كتابيه غاية التحقيق وكشف البزدوي ۱۲ منه

وبین السنتین المصیر الی القیاس واقوال الصحابۃ رض علی الترتیب فی الحجج

بعمومہ یوجب القراءۃ علی المقتدی والثانی بخصوصہ ینفیہ والقولان واردان فی الصلوۃ فتعارضا ولا علم لنا بالتاریخ فنسا قطا فرجعنا الی الحدیث وھو ما روی عن ابی موسی الاشعری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم واذا قرء فانصتوا رواہ مسلم فی صحیحہ وکذا ذکرہ مسلم عن ابی ھریرۃ وقال ھو صحیح وروی ابن ماجۃ عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرئ فانصتوا الحدیث وکذا روی ابن ماجۃ عن ابی موسی الاشعری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قرء الامام فانصتوا الحدیث وروی ابن ماجۃ عن جابر قال قال رسول اللہ صلعم من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ وروی محمد فی مؤطاہ علی شرط الشیخین عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من صلی خلف الامام فان قراءۃ الامام قراءۃ لہ وکذا روی جماعۃ عن ابی حنیفۃ مرفوعا علی شرط الشیخین ھذا الحدیث واذا ثبت ھذا فلا تنظر الی ما قیل انہ لابد من قراءۃ الفاتحۃ خلف الامام کما روی ابوداؤد وغیرہ عن محمد بن اسحق لانہ ضعیف ضعفہ احمد بن حنبل وغیرہ من کبار المحدثین وبین السنتین المصیر الی القیاس واقوال الصحابۃ اى اذا وقع التعارض بین السنتین یصار الی القیاس اولا ثم الی اقوال الصحابۃ علی ما قیل وقال بعضہم علی العکس وقیل یقدم اقوال الصحابۃ علی القیاس فیما لا یدرک بالقیاس والقیاس مقدم فیما یدرک بہ وقولہ علی الترتیب فی الحجج متعلق بالمجموع فالمعنی حکم المعارضۃ بین الاٰیتین المصیر الی السنۃ وبین السنتین المصیر الی القیاس واقوال الصحابۃ لکن علی الترتیب الثابت بین الحجج حتی یقدم اقوال الصحابۃ علی القیاس ویحتمل وجہا اخر ایضا فمثالہ ما روی ابوداؤد والترمذی فی الشمائل والنسائی عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص انہ قال انکسفت الشمس علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکد یرکع ثم رکع فلم یکد یرفع ثم رفع فلم یکد یسجد ثم سجد فلم یکد یرفع ثم رفع فلم یکد یسجد ثم سجد فلم یکد یرفع ثم رفع وفعل فی الرکعۃ الاخری مثل ذلک الحدیث فھذا یدل علی انہ علیہ السلام صلی رکعتین کل رکعۃ برکوع وسجدتین وروت عائشۃ رض انہ علیہ السلام صلاھا باربع رکوعات واربع سجدات کما اخرجہ ابوداؤد وغیرہ فیتعارضان فیصار

ان امکن لان التعارض لما ثبت بین الحجتین تساقطتا لاندفاع کل واحدة منهما بالاخری فیجب المصیر الی ما بعدهما من الحجة و عند تعذر المصیر الیه یجب تقریر الاصول کما فی سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل ولم یصلح القیاس شاهدا لانه لا یصلح لنصب الحکم ابتداءً

الی القیاس بعده و هو الاعتبار بسائر الصلوات ان امکن المصیر علی الوجه المذکور ثم استدل علی قوله وحکم المعارضة الخ بقوله لان التعارض لما ثبت بین الحجتین تساقطتا الحجتان جمیعا لاندفاع کل واحدة منهما بالاخری فیجب المصیر الی ما بعدهما ای بعد الحجتین المتعارضتین من الحجة الاخری التی لا تکون من جنسهما کما لو وقع التعارض بین الآیتین فیصار الی السنة التی هی حجة اخری لیست من جنسهما وذلک لانها لو کانت من جنسهما لثبت الترجیح بکثرة الادلة وذلک غیر جائز کما اشرنا الیه سابقا وعند تعذر المصیر الیه ای الی ما بعدهما من الحجة بان تعارضت السنتان واقوال الصحابة والقیاس ایضا ولم یوجد دلیل بعدہ فیجب تقریر الاصول ای اثبات کل شیٔ علی اصله بان یبقی والحکم علی ما کان علیه ورود الدلیلین کما فی سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل لانه روی البخاری وغیره ان النبی صلی الله علیه وسلم نهی عن لحوم الحمر الاهلیة واذن فی لحوم الخیل یوم خیبر وروی غالب بن ابجر انه قال لرسول الله صلی الله علیه وسلم لم یبق من مالی الا حمیرات فقال کل من سمین مالک اخرجه الطحاوی فی معانی الآثار بطرق متنوعة فاذا وقع التعارض فی لحومها وقع الاشتباه فی سؤرها لانه متولد من اللحم واقوال الصحابة ایضا متعارضة فی تلک المسئلة فان ابن عمر کان یکره التوضی بسؤر الحمار والبغل ویقول انه رجس وابن عباس کان یقول ان الحمار یعلف القت والتبن فسورہ طاهر لا باس بالتوضی به کذا فی غایة التحقیق ولم یصلح القیاس ایضا شاهدا ای دلیلا لواحد منهما والحاصل ان القیاسین ایضا متعارضان لان السؤر اذا یقاس علی العرق یحکم بطهارته لان العرق طاهر فی الروایة الظاهرة واذا یقاس علی اللبن یحکم بنجاسته لان اللبن نجس فی اصح الروایتین وقد یقال لا یمکن قیاسه علی سؤر الکلب فی النجاسة بجامع التولد من اللحم لکون الضرورة فی الحمار دون الکلب وکذا لا یمکن قیاسه علی سؤر الهرة لیکون طاهرا لکون الضرورة فی الهرة اکثر مما فی الحمار لانه ای القیاس لا یصلح لنصب الحکم ابتداءً ای بغیر العلة الثابتة المشترکة بین الاصل والفرع ای لو قلنا انه نجس او طاهر قیاسا علی سؤر الکلب والهرة

قیل ان الماء عرف طاهرا فی الاصل فلا یتنجس بالتعارض ولم یزل به الحدث فوجب ضم التیمم الیه وسمی مشکوکا واما اذا وقع التعارض بین القیاسین لم یسقطا بالتعارض لیجب العمل بالحال بل یعمل المجتهد بایهما شاء بشهادة قلبه

ن مشکلا

یلزم اثبات الحکم بالقیاس ابتداء ای بغیر علة اما علی تقدیر الاول فلان القیاسین اذا تعارضا تساقط علتها فبقی القیاس بغیر علة واما علی تقدیر الثانی فظاهر اثبات الحکم بالقیاس بدون العلة غیر جائز قیل جواب لقوله لما تعارضت ان الماء الذی هو سؤر الحمار عرف طاهرا فی الاصل فلا یتنجس بخلط لعاب الحمار فان نجاسته مشکوکة وطهارة الماء یقینیة بالتعارض الواقع بین طهارته ونجاسته فوجب استعماله لکونه طاهرا فی الاصل ولم یزل به ای بذلک الماء الحدث ای حدث الآدمی اذا توضأ به لکون الآدمی محدثا فی الاصل فوجب ضم التیمم الیه ای الی الوضوء فان قیل اذا قررتم کل شئ علی اصله فوجب علیکم ان تقولوا ان الماء مطهر کما هو طاهر فی اصله فاذا کان مطهرا فما الحاجة الی ضم التیمم الیه قلت ابقیناه علی اصل واحد وهو کونه طاهرا لیمکن تقریر الآدمی علی اصله اذ لو ابقیناه علی اصله الآخر ایضا لفات اصل الآدمی وهو الحدث فعملنا بهما مهما امکن وسمی ای سؤر الحمار مشکوکا وفی بعض النسخ مشکلا ای انما سمی سؤر الحمار مشکوکا او مشکلا لاجل التعارض فاذا نظرنا الی ادلة توجب کونه طاهرا حکمنا بطهارته کسائر المیاه واذا نظرنا الی ادلة توجب کونه نجسا حکمنا بنجاسته فوقع الشک والاشکال فیه لهذا الوجه لا لاجل ان حکمه مجهول بل هو معلوم وهو وجوب التوضی وضم التیمم الیه واما اذا وقع التعارض بین القیاسین لم یسقطا بالتعارض لیجب العمل بالحال ای اذا وقع التعارض بین القیاسین لا نقول بتساقطهما لانه یضطر الی دلیل شرعی یعرف به حکم تلک الحادثة ولا دلیل بعد القیاس یصار الیه الا العمل بالحال ای بالاستصحاب الذی هو عبارة عن ابقاء الشئ علی ما کان قبله لعدم الدلیل المزیل وهو لیس بحجة عندنا وانما یصار الیه للضرورة کما فی سؤر الحمار بل یعمل المجتهد بایهما شاء بشهادة قلبه ای بالتحری وهو شرط عندنا خلافا للشافعی فان عنده یعمل بایهما شاء من غیر تحر وتفکر ولذا صار له فی مسئلة واحدة قولان او اکثر فی زمان واحد واما ما یری عن ائمتنا من قولین فی مسئلة واحدة فهو بحسب الزمانین المختلفین فاحدهما صحیح والآخر فاسد ثم استدل علی انه یجب العمل باحدهما بالتحری

لان القیاس حجة یعمل بہ اصاب المجتہد الحق بہ او اخطأ فکان العمل باحدھما وھو حجة اطمأن قلبہ الیہا بنور الفراسة اولی من العمل بالحال ثم التعارض انما یتحقق بین الحجتین بایجاب کل واحد منہما ضد ما یوجبہ الاخری فی وقت واحد فی محل واحد مع تساویہما فی القوة

وهی

ولا یصار الی الاستصحاب لان القیاس حجة یعمل بہ سواء اصاب المجتہد الحق برای بالقیاس او اخطأ یعنی القیاس فی حق العمل بہ حجة سواء اصاب المجتہد فیہ او اخطأ فاذا کان القیاس حجة فی کل حال فکان العمل باحدھما ای باحد القیاسین وقت التعارض وھو ای الحال ان احدھما حجة فی حق العمل اطمأن قلبہ ای قلب المجتہد الیہا ای الی الحجة الجملة صفة الحجة بنور الفراسة متعلق بقولہ اطمأن اولی خبر لکان من العمل بالحال حاصلہ العمل باحد القیاسین عند التعارض اولی من العمل بالحال لان القیاس (سواء کان المجتہد فیہ مخطیا او مصیبا) حجة وعند التعارض لا یزول حجیتہ ثم لو عمل باحدھما بغیر التحری کان العمل بہ اولی من العمل بالحال الذی لیس بحجة فاذا کان العمل بہ بنور الفراسة ای بالتحری کان اولی من الاولی فلذا یعمل باحدھما ولا یعمل بالحال والفراسة نظر القلب بنور یقع فیہ وفی الصحاح الفراسة بالکسر اسم من قولک تفرست فیہ خیرا ای ابصرت وعلمت ولما فرغ عن حکم المعارضة شرع فی رکنہا وشرطہا فقال ثم التعارض انما یتحقق بین الحجتین المتساویتین لا مزیة لاحدھما علی الاخر فی الذات والصفة وھذا یشیر الی رکن المعارضة فعلی ھذا لا یتحقق بین المشہور والاحاد والمتواتر من الاحادیث و بین العام المخصوص البعض والخاص من الکتاب معارضة حقیقة لان احدھما فوق الاخر فی الذات وکذا لا یتحقق بین المفسر والمحکم والاشارة والعبارة من الکتاب معارضة اصلا لعدم المساواة فی الوصف بایجاب کل واحد منہما ای من الحجتین ضد ما یوجبہ الاخری فی وقت واحد فی محل واحد ھذا یشیر الی شرطہا وحاصلہ یرجع الی اتحاد الوقت والمحل وکون الحکم متضادا اما الاول فلانہ اذا ثبت حکم من احدھما فی وقت ثم ثبت ضدہ بالاخر فی وقت اخر لا یسمی ذلک معارضة کالخمر کان حلالا فی ابتداء الاسلام ثم حرم واما الثانی فلانہ واذا کان الحکم ثابتا من احدھما فی محل ثم ضدہ بالاخر فی محل اخر کالنکاح یثبت حلتہ بدلیل فی غیر المحرمات ویثبت حرمتہ بدلیل اخر فیہن فلا تعارض واذا لم یکن الحکم متضادا لا یتحقق التعارض وھو ظاہر اقول لا بد من اتحاد النسبة وھو یغنی عن جمیع الشروط کما لا یخفی وقولہ مع تساویہما ای تساوی الحجتین فی القوة مر شرحہ انفا

ومو

واختلف مشائخنا رح فی ان خبر النفی هل یعارض خبر الاثبات ام لا واختلف عمل اصحابنا المتقدمین فی ذلک فقد روی ان بریرة اعتقت وزوجها عبد وروی انها اعتقت وزوجها حر مع اتفاقهم علی انه کان عبدا فاصحابنا اخذوا بالمثبت وروی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونة رض وھو حلال وروی انہ علیه السلام تزوجها وھو محرم واتفقت الروایات انه لم یکن فی الحل الاصلی

اعلم ان الشیخ رح لم یفصل بین الرکن والشرط بل اجمل وقال انما یتحقق التعارض بکذا الی اخرما قال اقول رکن المعارضة اختلاف الحجتین علی سبیل الممانعة وشرطها اتحاد الوقت والمحل وغیر ذلک مما ذکرنا واختلف مشائخنا رح فی ان خبر النفی هل یعارض خبر الاثبات ام لا فذهب الشیخ ابو الحسن الکرخی وکذا اصحاب الشافعی الی ان الاثبات مقدم علی النفی فلا تعارض بینهما حقیقة فیعمل بالاثبات وانما یقع التعارض بینهما صورة وذهب الامام عیسی بن ابان الی انهما یتعارضان حقیقة والمراد بالمثبت ما یثبت امرا زائد العریکن ثابتا فیما مضی وبالنافی ما ینفی الامر الزائد ویبقیه علی الاصل واختلف عمل اصحابنا المتقدمین کالائمة الثلثة فی ذلک حیث اخذوا بالمثبت فی بعض المواضع وفی بعضها بالنافی ثم اثبت ذلک بقوله فقد روی ان بریرة اعتقت وزوجها اسمه مغیث عبد کما فی الصحیحین عن ام المؤمنین عائشة رض قالت انه صلی اللہ علیه وسلم خیرها وکان زوجها عبدا وروی انها ای بریرة اعتقت وزوجها حر کما فی الکتب الستة کذا فی التیسیر مع اتفاقهم ای الرواة علی انه ای زوج بریرة کان عبدا فی الحقیقة وانما وقع الاختلاف فی الحریة العارضة فقال بعضهم انه کان عبدا علی حاله حین خیر النبی صلی اللہ علیه وسلم بریرة وهو مختار الشافعی حیث لا یثبت الخیار للمعتقة عنده الا اذا کان زوجها عبدا فهو عمل بالنافی وهو خبر العبودیة النافی للحریة العارضة المبقی له علی اصله وقال بعضهم کان حرا وهو مختار الحنفیة حیث یثبت الخیار عندهم للمعتقة سواء کان زوجها عبدا او حرا فاصحابنا الثلثة اخذوا بالمثبت وهو خبر الحریة وروی ان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم تزوج میمونة رض وهو حلال رواه مسلم عن یزید بن الاصم وروی انه علیه السلام تزوجها ای میمونة وهو محرم کما روی اصحاب الکتب الستة عن ابن عباس واتفقت الروایات علی انه علیه السلام لم یکن فی الحل الاصلی الذی یکون قبل الاحرام بل فی الاحرام والمراد باتفاق الرواة اتفاق الاکثر لا الکل لانه قد روی مالک فی المؤطا عن سلیمن بن یسار قال بعث النبی

له اعلم ان بریرة کانت مکاتبة لعائشة وکانت فی نکاح عبد اسمه مغیث فلما ادت بدل الکتابة خیرها النبی صلی اللہ علیه وسلم فاختارت زوجها نکان یبکی فی جبادو یمشی فی سکک المدینة تحیرا ١٢ منه.

فجعل اصحابنا العمل بالنافی اولیٰ وقالوا فی الجرح والتعدیل ان الجرح اولیٰ وھو المثبت والاصل فی ذلک ان النفی متی کان من جنس مایعرف بدلیلہ اوکان ممایشتبہ حالہ لکن عرف ان الراوی اعتمد علی دلیل المعرفۃ کان مثل الاثبات والافلا

صلی اللہ علیہ وسلم ابارافع مولاہ ورجلامن الانصارفزوجاہ بنت الحارث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ قبل ان یخرج ای میمونۃ نفیہ نفی للاحرام ولکن ھذا مقطوع لان سلیمٰن ولد سنۃ اربع وثلثین وابورافع مات قبل شہادۃ امیرالمؤمنین عثمان بسنتین فلا یصلح المعارضۃ للروایات المسندۃ کذافی التقریر واذاثبت انہ علیہ السلام کان محرما باتفاق اکثر الرواۃ ولکن اختلفوا فی انہ ھل کان علیہ السلام وقت النکاح علی الاحرام ام نقضہ ثم تزوج فمن روی انہ علیہ السلام تزوج میمونۃ وھو حلال کیزید بن الاصم فخبرہ مثبت للامر الزائد وھو الحل الطاری وبہ عمل الشافعیؒ حیث لایجوز النکاح عندہ فی الاحرام کالوطی ومن روی انہ تزوجھا وھو محرم کابن عباس فخبرہ ناف للحل الطاری فجعل اصحابنا العمل بالنافی اولیٰ حیث یجوز عند اصحابنا النکاح للمحرم و یحرم الوطی فثبت ان اصحابنا قد اخذوا بالمثبت کمافی قصۃ بریرۃ وقد عملوا بالنافی کمافی قصۃ میمونۃ وکذا قالوا فی الجرح والتعدیل اذاتعارضا ان الجرح اولیٰ من التعدیل و الجارح ھو المثبت لانہ یثبت امراعارضیا فی الشاھد وھو الفسق لان العدل التزام اصلی وثبت من ھذا انھم عملوا بالمثبت ولما وقع الاختلاف بین الکرخی وابن ابان وثبت الاختلاف بین اصحابنا المتقدمین ایضافی ذلک فاحتیج الی ضابطۃ یرتفع بھاالاختلاف فبینھا المصنف بقولہ والاصل فی ذلک ای قاعدۃ کلیۃ اختارھا الامام فخر الاسلام وغیرہ من المحققین ان النفی متی کان من جنس مایعرف بدلیلہ بان یکون مبنیا علی دلیل وعلامۃ لاعلی الاستصحاب الذی لیس بحجۃ عندنا اوکان ممایشتبہ حالہ ای حال النفی بان یحتمل ان یکون مبنیا علی دلیل و ان یکون مستفادامن استصحاب لکن لما تفحص عن حال الراوی عرف ان الراوی اعتمد علی دلیل المعرفۃ ولم یبنہ علی صرف ظاھر الحال نفی ھذین القسمین کان النفی مثل الاثبات لان الاثبات یکون بدلیل فاذاکان النفی ایضا بدلیل صار مثلہ فصلح ان یقع التعارض بینھما لتساویھما فی القوۃ فیحتاج حینئذ الی الترجیح فیعمل بمذھب عیسی بن ابان والافلا ای ان

فالنفی فی حدیث بریرة مما لایعرف الا بظاهر الحال فلم یعارض الاثبات وفی حدیث میمونة مما یعرف بدلیله وهو هیئة المحرم فوقعت المعارضة وجعل روایة ابن عباسؓ انه تزوجها وهو محرم اولی من روایة یزید بن الاصمؒ لانه لایعدله فی الضبط والاتقان وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما یعرف بدلیله

لم یکن النفی علی القسمین المذکورین بل بناه الراوی علی ظاهر الحال فلایکون مثل الاثبات لان الاثبات مبنی علی دلیل والنفی لادلیل له فلایتحقق التعارض بینهما بل یعمل بالاثبات کما یعمل علی مذهب الکرخی ولما مهد القاعدة فرع علیها بقوله فالنفی فی حدیث بریرة وهو قول الراوی انه علیه السلام خیرها وکان زوجها عبدا مما لایعرف الا بظاهر الحال لانه لیس لنفی الحریة الطارئة عنده دلیل سوی انه بناه علی ظاهر الحال وهو ان عبدیته کانت معلومة متقررة من قبل فلم یعارض ذلک النفی الاثبات الذی فی قول راو آخر وهو اعتقت بریرة وزوجها حر لان الخبر بالحریة لایصح الا بعد العلم بوجودها بدلیل فنقدم اخبار الحریة علی اخبار نفیها اعنی العبدیة والنفی فی حدیث میمونة مما یعرف بدلیله وهو هیئة المحرم فمن روی انه علیه السلام تزوج میمونة وهو محرم انما رواه بدلیل وهو انه رای هیئته علیه السلام مثل هیئة المحرمین من لبس غیر المخیط وعدم تقلیم الاظفار وعدم حلق الشعر فاذا کان النفی مثل الاثبات فی کونهما مبنیین علی دلیل فوقعت المعارضة بین الخبرین علی السواء فاحتیج الی ترجیح احدهما بحال الراوی وجعل روایة ابن عباس وهو انه صلی الله علیه وسلم تزوجها وهو محرم اولی من روایة یزید بن الاصمؒ وهو انه علیه السلام تزوجها وهو حلال لانه ای یزید بن الاصمؒ لایعدله ای لایساوی ابن عباسؓ فی الضبط والاتقان قال الزهری ماندری ابن الاصمؒ اعرابی بوال علی ساقیه انجعله مثل ابن عباس کذا فی شرح المسلم لمولانا عبد العلی فلذا اعمل بخبر النفی هنا وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما یعرف بدلیله مثال لما اعتمد الراوی علی دلیل معرفته وفی عبارة المصنف تسامحؔ والاولیٰ ان یقول وطهارة الماء الخ من جنس ما تشبه حاله لکن عرف انه اعتمد علی دلیل المعرفة وتفصیل المقام ان الاصل فی الماء والشراب الطهارة وفی الطعام الحل فاذا تعارض الخبران فیه

له وجه المسامحة ان هذا القسم لیس مما یعرف بدلیله بل هو قسم ثالث ١٢ منه وانما لم یقل الصواب لانه یمکن توجیهه بانه اذا عرف ان الراوی اعتمد علی دلیل المعرفة کان من جنس ما یعرف بدلیله ١٢ منه۔

مثل النجاسة والحرمة فيقع التعارض بين الخبرين فيهما وعند ذلك يجب العمل بالاصل ومن الناس من رجح بفضل عدد الرواة لان القلب اليه اميل وبالذكورة والحرية في العدد دون الافراد

بان يقول احد انه نجس او حرام ويقول الآخر طاهر او حلال فخبر الاول مثبت للحرمة والنجاسة العارضتين ولا شك انه مبنى على دليل وهو انه راى سبب الحرمة والنجاسة وخبر الثانى نافى الحرمة والنجاسة المذكورتين فخبر النفى يشتبه حاله لم يدر ان الراوى اخبر بالاصل او بدليل فلابد من ان يتفحص حاله فان كان خبره بمجرد ان الاصل فيهما الطهارة او الحل فلا يقبل لانه نفى بغير دليل فلا يصلح المعارضة فيعمل ح بخبر النجاسة والحرمة لانه مثبت وان كان بدليل بان اخذ الماء مثلا من نهر جار واذخله بنفسه فى اناء طاهر و لم يفارقه بعد حتى يتوهم انه القى النجاسة فيه احد فح كان خبره بنفى النجاسة والطهارة بدليل مثل خبره بثبوت النجاسة والحرمة حيث يكون مبنيا على دليل فيقع التعارض ح بين الخبرين احدهما خبر بنجاسة الماء وحرمة الطعام والآخر خبر بنفيهما فيهما اى فى الماء والطعام وعند ذلك يجب العمل بالاصل وهو الحل و الطهارة ثم بين المص حال الترجيح الفاسد بقوله ومن الناس وهو عبد الله الجرجانى من اصحابنا وابو الحسن الكرخى فى رواية من رجح احد الخبرين المتعارضين على الآخر بفضل عدد الرواة بان يكون عدد احدهما ثلثة والآخر اربعة فيترجح ذو الاربعة على الآخر لان القلب اليه اميل وذلك لان الترجيح انما يكون لقوة تكون فى احد الخبرين ولا توجد فى الآخر وفى كثرة الرواة نوع قوة لان قول الجماعة اقوى فى الظن واقرب الى افادة العلم وابعد عن السهو عن قول الاثنين او الثلثة ورجح بالذكورة والحرية الثابتة فى العدد بان يكون رواة احد الخبرين رجلين و الآخر امرأتين او يكون رواة احدهما حرين والآخر عبدين لم يترجح خبر الرجلين على خبر الامرأتين وخبر الحرين على خبر العبدين وتمت التعارض بينهما لان خبر الرجلين الحرين حجة تامة دون خبر العبدين والامرأتين وان كان فى خبر العبدين والامرأتين نصاب الخبر وهو العدد واقله الاثنان لكن لما ثبت وصف الذكورة والحرية فى احدهما دون الآخر فيترجح به على غيره كما فى الشهادة دون الافراد اى لا عبرة بوصف الذكورة والحرية الثابت فى الافراد لان نصاب الخبر وهو العدد فى كليهما مفقود فخبر كل واحد منهما ليس بحجة فلا يترجح خبر الحر الواحد على خبر العبد الواحد والامرأة الواحدة نعم خبر الاثنين يترجح على خبر

لان به تتم الحجة فی العدد واستدل بمسائل الماء الا ان هذا متروك باجماع السلف وهذه الحجج بجملتها تحتمل البيان وهذا باب البيان

الواحد واليه اشار بقوله لان به ای بما ذكرنا من وصف الذكورة والحرية تتم الحجة فی العدد دون الافراد واستدل ای من رجح بما ذكر بمسائل الماء والطعام والشراب التی ذكرها محمد فی كتاب الاستحسان من المبسوط حيث قال يوخذ بخبر الاثنين دون الواحد وخبر الحرين دون العبدين وخبر الرجلين دون المرأتين يعنی اذا اخبر واحد بطهارة الماء وحل الطعام مثلا والاثنان بنجاسة الماء وحرمة الطعام فيترجح خبر الاثنين علی خبر الواحد وكذا الحال فی خبر الحرين والعبدين والرجلين والمرأتين فاذا ثبت ما ذكرنا فی مسائل الماء والطعام ثبت فی الاخبار ايضا ولما كان هذا المذهب عند المصنف مرجوحا ومذهب المخالف راجحا وهو انه لا يقع الترجيح بفضل عدد الرواة وبالذكورة والحرية لان كثرة العدد لا تفيد القوة ما لم يخرج الخبر عن حيز الاحاد الی حد التواتر والشهرة لان فی تلك المرتبة العدد القليل والكثير سواء فی افادة غلبة الظن وكذا الضبط والاتقان والعدالة لا تختلف بالحرية والعبدية والذكورة والانوثة بل كثير من النساء تفضل علی الرجال الا تری الی عائشة وكذلك كثير من العبيد يفضل علی الاحرار الا تری الی بلال وغيره فای وجه الترجيح فی الذكورة والحرية زيفه بقوله الا ان هذا ای ما ذكر هؤلاء من الترجيح بفضل العدد والذكورة والحرية متروك باجماع السلف فان السلف ما كان يرجح بما ذكرتم بل بزيادة الضبط والاتقان وبزيادة الثقة وما ذكرتم من الاستدلال بمسائل الماء فهو قياس مع الفارق لان الاخبار بنجاسة الماء وطهارته اخبار عن مشاهدة وعيان فكان فی معنی الشهادة فيراعی فيه العدد والحرية والذكورة بخلاف الاخبار فی الاخبار وهذا هو مختار الامام ابوحنيفة وابی يوسف وعامة اصحابنا وهذه الحجج ای الكتاب والسنة اللذين مر بيانهما بقسميهما واطلاق لفظ الجمع باعتبار كثرة اقسامهما بجملتها ای بجميع اقسامها من الخاص والعام وغيرهما سوی المحكم من الكتاب والمتواتر والمشهور والاحاد من السنة تحتمل البيان ای تحتمل ان يبينها المتكلم بای نوع من الانواع الخمسة للبيان وهذا تمهيد لايراد باب البيان بعد الكتاب والسنة فقال وهذا باب البيان البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام او ما يحصل به العلم فهنا ثلثة امور احدها الاعلام ای التبيين وهو فعل المبين وثانيها ما يحصل به التبيين وثالثها ما يحصل [illegible] الدليل والتبيين هو العلم فمن نظر الی الاول كابی بكر الصيرفی وصاحب التوضيح

وهو على خمسة اوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة اما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فيصح موصولا ومفصولا بالاتفاق وكذلك بيان التفسير وهو بيان المجمل والمشترك

قال هو ايضاح المقصود ومن نظر الى الثانى كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل ومن نظر الى الثالث كابى بكر الدقاق وابى عبد الله البصرى قال هو العلم الذى يتبين به المقصود وهو اى البيان على خمسة اوجه بالاستقراء الاول بيان تقرير والثانى بيان تفسير والثالث بيان تغيير والرابع بيان تبديل والاضافة فى الاربعة من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وقس عليها البواقى والخامس بيان ضرورة والاضافة فيه من قبيل اضافة الشئ الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة وقال بعضهم فى وجه الضبط هو اما بالمنطوق او غيره الثانى بيان ضرورة الاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او للازم له كالمدة الثانى بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثانى بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثانى اكده بما يقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثانى بيان تفسير الاول بيان تقرير واعلم ان بعضهم كشمس الائمة لم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام جعله بيانا لانه يظهر انتهاء مدة الحكم وتبعه المص اقول النزاع ليس على ما ينبغى لان من ادخله فى البيان اراد بالبيان مجرد اظهار المقصود فعلى هذا النسخ بيان كما لا يخفى ومن اخرجه اراد بالبيان اظهار ما هو المراد من كلام سابق فعلى هذا هو ليس بيان فتامل اما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص مثال الاول قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان قوله طائر كان يحتمل المجاز بان يراد بالطائر السريع فى السير كما يقال للبريد طائر مجازا فلما قال يطير بجناحيه انقطع هذا الاحتمال واكد الحقيقة ومثال الثانى قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فان قوله الملئكة وان كان جمعا ولكن كان يحتمل الخصوص فلما قال كلهم اجمعون انقطع هذا الاحتمال واكد العموم ولما كان هذا القسم من البيان يقرر لما اقتضاه الكلام ولذا سمى ببيان التقرير فيصح موصولا ومفصولا بالاتفاق وكذلك بيان التفسير يجوز مفصولا وموصولا عندنا وعند الشافعى خلافا لاكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية وهو بيان المجمل والمشترك

له كما ب التوضيح اسلم وغيرها ٢١ منه

فاما بيان التغيير نحو التعليق والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل

ونحوهما من المشكل والخفي فالمجمل كقوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فانه كان مجملا فلحقه البيان من النبي صلى الله عليه وسلم حيث بين اركان الصلوة ومقادير الزكوة والمشترك كقوله تعالى ثلثة قروء فان لفظة قرء مشترك بين الطهر والحيض فبينه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان اخرجه ابوداود والترمذي وابن ماجة والدارمي عن عائشة فهذا الحديث يدل ان عدة الامة انما يعتبر بالحيض لا بالاطهار والحرة والامة في ذلك سواء ثبت ان المراد بقوله تعالى ثلثة قروء ثلثة حيض فافهم والحاصل لا يجوز تاخير بيان التفسير عن وقت الحاجة وهو تعلق التكليف تنجيزا موسعا كان التكليف او مضيقا بالاتفاق الا عند من جوز التكليف بالمحال ولكن لا يقع عنده ايضا ويجوز تاخيره الى وقت الحاجة عند العامة خلافا لبعض الحنابلة والصيرفي وجماعة من المعتزلة كعبد الجبار والجبائي وابنه لنا اولا ايتا الصلوة والزكوة فانهما مجملتان بينتا بالفعل والقول بتدريج ولم يتبادر بعد النزول كما يظهر من تتبع التواريخ و ثانيا ان التاخير مشتمل على فائدة عظيمة فيجوز وهي جواز قصد الاعتقاد اجمالا ثم الاعتقاد تفصيلا بعد البيان ثم العمل في وقته ولهم ان التاخير مخل بالفعل المقصود اما انه يجهل بالمراد والمجهول لا يوثق به فلا يجوز قلنا لا تكليف قبل البيان فلا شناعة في الاخلال بالفعل وفائدته ما قلنا فلا يقال انه كالخطاب بالمهمل فاما بيان التغيير نحو التعليق بالشرط مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فقوله ان دخلت الدار مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لولاه لوقع الطلاق في الحال هذا ما ذهب اليه فخر الاسلام وتبعه المص وقال القاضي الامام ابوزيد وتبعه الامام شمس الائمة ان التعليق بيان تبديل لا تغيير فانه بهذا البيان يبدل الحكم التنجيزي الى التعليقي بل يحدث حكم تعليقي بين الشرط والجزاء فقد بدل الحكم من نوع الى نوع او من وجود الى عدم من مبدء الامر والاستثناء مثاله على الف درهم الا مائة فقوله الا مائة قد غير صدر الكلام على انه عبارة عما وراء المستثنى قد تغير الصدر مع تبين المراد فصار بيان تغيير فلذا اتفق الفريقان على انه بيان تغيير فبيان التغيير اذا كان بمستقل فحكمه اخر وان كان بغيره كالتعليق والاستثنا فانما يصح بشرط الوصل بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يعد الانفصال بنفس او بسعال او نحوه وانما شرط الوصل

واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي يجوز فيه التراخي وهذا بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييرا من القطع الى الاحتمال فتقيد بشرط الوصل وعلى هذا قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه لانسان وبالفص منه لآخر موصولا ان الثاني يكون

لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون الوصل بما قبله وهذا عند الجمهور سوى ابن عباس نقل منه سعيد بن منصور وابن جرير وابن المنذر والطبراني وغيرهم انه كان يرى الاستثناء بان شاء الله ولو بعد سنة ثم قرأ واذكر ربك اذا نسيت واحتج الجمهور بما روى الترمذي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه[له] وليفعل وجه التمسك انه عليه السلام عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء انفصالا لقال فليستثن وليفعل ما هو خير منها لان تعين الاستثناء لتخليصه اولى لكونه اسهل ولانه لو صح منفصلا لادى الى ابطال العقود من البيع والشراء والطلاق والعتاق واختلف في خصوص العموم العام الذي لم يخص منه شئ بل يكون التخصيص ابتداء فعندنا اي عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وعامة المتأخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي لا يقع اي لا يجوز التخصيص متراخيا بان يكون هذا التخصيص بيانا بان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يعد نسخا حتى لا يصير العام به ظنيا وعند اكثر اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز فيه التراخي وهذا الاختلاف بناء اي مبني على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع بل يصير ظنيا فكان التخصيص تغييرا من القطع الى الاحتمال والحاصل ان هذا التخصيص بيان تغيير عندنا لانه يغير العام من القطع الى الاحتمال فتقيد بشرط الوصل كما هو الاصل في بيان التغيير وعندهم كان العام ظنيا قبل التخصيص وبعده ايضا ظني فصار هذا التخصيص بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا كما هو الاصل في بيان التقرير هذا في العام الذي يكون التخصيص فيه ابتداء كما قلنا واما العام الذي خص منه اولا بدليل مقارن فانه يجوز تخصيصه ثانيا متراخيا ايضا عندنا لا اختلاف لنا معهم فيه لانه كان قبل التخصيص ظنيا كما يكون بعده فلا يكون تخصيصه بيان تغيير بل هو بيان تقرير وعلى هذا اي على ان الاتصال في التخصيص شرط عندنا قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه لانسان وبالفص منه اي من ذلك الخاتم لآخر اي لانسان آخر ايصاء موصولا بالاول ان الايصاء الثاني وهو الايصاء بفص يكون

له اي ما فيه يمين ١٢ منه

خصوصاً للاول ویکون الفص للثانی وان فصل لم یکن خصوصاً للاول بل صار معارضاً فیکون الفص بینهما واختلفوا فی کیفیة عمل الاستثناء ایضاً قال اصحابنا الاستثناء یمنع التکلم بحکمه بقدر المستثنی فیکون تکلماً بالباقی بعده وقال الشافعی الاستثناء یمنع الحکم بطریق المعارضة بمنزلة دلیل الخصوص

خصوصاً ای تخصیصاً للاول ای للایصاء الاول وهو الایصاء بخاتمه والحاصل ان الخاتم بمنزلة العام حیث یشمل الحلقة والفص فمن اوصی ان هذا الخاتم لفلان وقال موصولاً ان الفص منه لفلان رجل اخر فیکون الوصیة الاخیرة بسبب الاتصال مخصصة للوصیة الاولی فیکون الحلقة للموصی له الاول ویکون الفص للثانی ولولا الوصیة للثانی موصولاً لکان الحلقة والفص للاول ولما اوصی للثانی بالفص موصولاً تغیر وخص الوصیة الاولی وان فصل الموصی الایصاء الثانی لم یکن الوصیة الثانیة خصوصاً ای تخصیصاً للاول ای للایصاء الاول بل صار الایصاء الثانی معارضاً فیکون الفص فقط مشترکاً بینهما بالتنصیص لوقوع التعارض فیه ویکون الحلقة للاول مع نصف الفص ونصفه یکون للثانی وفی الصورة الاولی کان الحلقة فقط للاول والفص کله للثانی ولما کان بیان التغییر بالشرط والاستثناء کثیراً وقد فرغ من احوال الشرط فیما مضی اراد ان یبین الاستثناء فقال واختلفوا فی کیفیة عمل الاستثناء ایضاً کما اختلفوا فی تخصیص العام قال اصحابنا الاستثناء یمنع التکلم بحکمه ای مع حکمه بقدر المستثنی متعلق بالتکلم فکانه قال والاستثناء یمنع التکلم بقدر المستثنی مع حکمه ای کانه لم یتکلم بقدر المستثنی اصلاً فیکون التکلم تکلماً بالباقی بعده ای بعد الاستثناء وینعدم الحکم فی المستثنی وقال الشافعی رح الاستثناء یمنع الحکم بطریق المعارضة فموجبه عنده امتناع الحکم فی المستثنی لوجود المعارض فان صدر الکلام دل علی ارادة المجموع واخر الکلام دل علی اخراج البعض عن الارادة وهو المستثنی فتعارضا فی ذلک البعض فبقی خارجاً عن المراد لدفع التعارض بمنزلة دلیل الخصوص ای کما ان دلیل الخصوص یمنع حکم العام فیما اختص منه لوجود التعارض صورة فی البعض کذلک الاستثناء یمنع وانما قلنا صورة لانه فی الحقیقة تبین ان المقدار المخصوص لم یدخل تحت العام لکنه باعتبار استقلاله یعارض العام صورة حتی جاز تعلیله هذا ان کان المراد بالتشبیه بدلیل الخصوص علی اصلنا وان کان علی اصل الشافعی فهو

ویعارض الحکم فی بعض منه ۱۲ ع

كما اختلفوا فی التعليق بالشرط علی ما سبق فصار عندنا تقديره قوله لفلان علیّ الف درهم الا مائة له علی تسعمائة وعنده الا مائة فانها ليست علیّ وعلی هذا اعتبر صدر الكلام فی قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء عاما فی القليل والكثير

عنده يعارض العام صورة ومعنی كما اختلفوا فی التعليق بالشرط علی ما سبق فاصل الخلاف فی التعليق بالشرط فالتعليق عند الشافعی لا يخرج الكلام من كونه ايقاعا بل تنجيزه باق كما كان وانما يمنع وقوعه لمانع وهو عدم الشرط فكذا الاستثناء عنده وعندنا التعليق يخرج الكلام من كونه ايقاعا ويمنع ثبوت الحكم فی المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فصار عندنا تقديره قوله وهو لفلان علیّ الف درهم الا مائة له علی تسعمائة فكانه قال ابتداء له علی تسعمائة ولم يتكلم بالالف فی حق لزوم المائة وعنده ای عند الشافعی صار تقديره القول الا مائة فانها ليست علیّ فلا يلزم عليه المائة للدليل المعارض لاول كلامه فان اول كلامه يفيد علی مائة مع تسعمائة واخره يفيد انها ليست علیّ لا انه يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم بالمائة ولما بين كيفية عمل الاستثناء نبّه علی امثلة علی المذهبين وبين فائدة الاختلاف فی انه تكلم بالباقی او عامل بالمعارضة فقال وعلی هذا ای علی ان الاصل عند الشافعی العمل بالمعارضة فی الاستثناء اعتبر الشافعی صدر الكلام فی قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء هذا الحديث من هذا اللفظ غريب ولعله ماخوذ من حديث معمر بن عبد الله قال كنت اسمع رسول الله صلی الله عليه وسلم يقول الطعام بالطعام مثلا بمثل رواه مسلم فالحاصل ان الشافعی بناءً علی اصله اعتبر صدر الكلام (ای فی هذا الحديث المذكور فی المتن) فيكون معنی الكلام وتقديره عنده لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام فان لكم ان تبيعوهما فهو يأول فی المستثنی ويقدر الطعام ليكون المستثنی منه والمستثنی من جنس واحد كما هو الاصل فی الاستثناء فاذا كان معناه هذا يبقی صدر الكلام وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام عاما فی القليل وهو ما لا يدخل تحت الكيل كالحفنة والحفنتين والكثير وهو ما يدخل تحت الكيل اذ الطعام اسم جنس محلی بلام التعريف لغير

لان الاستثناء عارضه فی المکیل خاصة فبقی عاما فیما وراءہ و قلنا ھذا استثناء حال فیکون الصدر عاما فی الاحوال وذالک لا یصلح الا فی المقدر

العموم فیشتمل جمیع افراد الطعام فیکون البیع فی سائر افرادہ حراما سواء کان البیع فی الطعام القلیل او الکثیر وسواء کان البیع بالمساواة اولا ولما استثنی منہ بیع الطعام المساوی بالمساوی انتفی الحکم (وھو حرمة البیع) فی المساوی من الطعام بطریق المعارضة والمساواة وصف یعرض ماید خل تحت الکیل والوزن بالاتفاق فعلی ھذا لایوصف الطعام القلیل بالمساواة لعدم دخولہ تحت الکیل والوزن ولما لم یوصف بھا لم یدخل تحت المستثنی فیبقی بیعہ حراما بای وجہ کان وھذا معنی قولہ لان الاستثناء وھو قولہ الا طعاما مساویا لطعام عارضا ای صدر الکلام فی المکیل خاصة لان المستثنی ھو الطعام المساوی والمساواة وصف لا یوجد فی غیر المکیل من الطعام فما کان من الطعام المذکور فی قولہ لا تبیعوا الطعام مکیلا یثبت بیعہ بجنسہ مساواة بطریق الاستثناء المتعارض وما لا یکون مکیلا لا یشملہ المستثنی فیبقی بیعہ بجنسہ حراما بای وجہ کان والیہ اشار بقولہ فبقی صدر الکلام عاما فیما وراءہ ای فیما وراء المکیل وھو القلیل فیکون بیع الحفنة بالحفنة او بالحفنتین حراما لقولہ علیہ السلام لا تبیعوا الطعام الخ وقلنا بناء علی اصلنا ھذا استثناء حال ای استثناء من الحال المقدر لان الاصل فی الاستثناء عندنا ھو التکلم بالباقی وذلک انما یتصور بعد اسقاط المستثنی و ذلک لا یتاتی الا فی الجنس فلو جعل المستثنی منہ ھو الطعام لا یحصل المجانسة بینہ وبین المستثنی الذی ھو المساواة الثابتة فی قولہ الا سواء بسواء لان المساواة عرض والطعام عین فاین المجانسة فلا بد من ان یقدر المستثنی منہ امرا اخر وھو الحال فصار تقدیر الکلام لا تبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الثلثة المفاضلة والمجازفة والمساواة الا فی حال المساواة فیکون الصدر ای صدر الکلام عاما فی الاحوال الثلثة لا فی القلیل والکثیر کما قلتم وذلک ای عموم الصدر فی الاحوال لا یصلح الا فی المقدر ای المکیل وذلک لان المراد من المساواة ھو المساواة فی الکیل اذ المسوی فی الطعام لیس الا الکیل بالاجماع وبدلیل قولہ علیہ السلام کیلا بکیل وبدلیل العرف لان الطعام لا یباع فی العرف الا کیلا والمفاضلة والمجازفة مبنیان علی الکیل ایضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدھما علی الاخر کیلا ومن المجازفة عدم العلم

واحتج اصحابنا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاماً فالخمسين تعرض للعدد المثبت بالالف لا لحكمه مع بقاء العدد لان الالف متى بقيت الفا لم تصلح اسما لما دونها بخلاف العام كاسم المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل

بالمفاضلة والتساوی مع احتمال کل واحد منهما وقليل الطعام ليس بمكيل فلا يتناوله صدر الكلام اى ليس هو بداخل تحت المستثنى منه ليقال انه باق بعدُ ولم يندرج تحت المستثنى فيكون في حيز النهى المفيد للحرمة وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الخ بل هو خارج عنه من الاصل فلا يكون بيع الحفنة بالحفنتين او بالحفنة حراما فلا يصح الاستدلال بهذا الحديث على حرمة بيع الطعام واحتج اصحابنا على المختار بثلثة اوجه الاول ما بينه بقوله بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وجه التمسك به لو لم يكن الاستثناء تكلما بالباقي بل بالمجموع ثم اخرج المستثنى بطريق المعارضة لزم انه تعالى اخبر اولا بلبث نوح عليه السلام في قومه الف سنة كاملة قبل الطوفان ثم نفى من الالف خمسين عاما بطريق المعارضة بالاستثناء فلزم ان يكون قوله فلبث فيهم الف سنة كاذبا وذلك باطل فالخمسين اى استثناء الخمسين تعرض للعدد المثبت بالالف اى منع للعدد الذى ثبت بالالف عن الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء اى كانه لم يتكلم بالعدد الذى ثبت بالالف بل بالباقي كانه قال فلبث فيهم تسعمائة وخمسين سنة لا لحكمه مع بقاء العدد اى لا انه تعرض ومنع لحكم العدد المثبت بالالف مع بقاء العدد يعنى ليس فى قوله الا خمسين عاما تعرض لحكم الالف مع بقاء الالف ثابتا على اصله وانما امتنع حكمه بقدر الخمسين بطريق المعارضة كما هو مذهب الشافعى لان الالف متى بقيت الفا كما يقول الخصم في التوجيه لم تصلح اسما لما دونها اى لا يصح اطلاق الالف حقيقة على ما هو دون الالف بعد الاستثناء كما يطلق الشافعى اسم الالف عليه لانه يقول ببقاء العدد وانما يمنع حكمه وذلك لان اسم العدد علم له لوله اى علم جنس والعلم لا يطلق على غير مدلوله فعلى هذا ينبغى ان لا يطلق اسم الالف على ما دونه كما يطلق الشافعى بخلاف العام كاسم المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم المذكور واقعا على الباقي بعد التخصيص بلا خلل فان لفظ المشركين عام يتناول جميع المشركين من مشركى الهند والروم وغير ذلك فاذا خص منه مشركوا الهند فهذا الاسم يطلق على الباقين بطريق الحقيقة فهذا قياسه على العام لا يجوز وهذا رد لما قاله الشافعى فى الجواب من

له وهو تسعمائة وخمسون ۱۲ عد

ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل وتفسيره ماذكرنا ومنفصل وهو مالا يصلح استخراجه من الاول لان الصدر لايتناوله فجعل مبتداء مجازا قال الله تعالى فانهم عدو لى الا رب العلمين اى

ان الالف هنا يقاس على تخصيص العام فكما ان العام الذى خص منه البعض يطلق على الباقى بطريق الحقيقة كذلك الالف بعد الاستثناء الخمسين منه يطلق على الباقى بطريق الحقيقة وقد سبق ان الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص ف والمصنف لم يتعرض للوجهين الاخرين وكذا لم يتعرض لادلة المخالف فلما اعرض عنه رحمه الله فنحن نعرض عنه ايضا ولانطيل الشرح ثم الاستثناء الاستثناء لغة استفعال من الثنى بمعنى الرجوع كان المتكلم رجع بالاستثناء عما دل عليه اول كلامه وهو نوعان متصل وهو الاصل وتفسيره ماذكرنا اى اشرنا اليه فى قولنا فيكون تكلما بالباقى بعده وعرفه صاحب البديع بقوله اخراج بالا واخواتها واحترز بالاخراج عن المنقطع فانه ليس باخراج لعدم دخول المستثنى فى الصدر واحترز بقوله اخراج بالا واخواتها عن مثل جاء القوم وما جاء زيد فانه وان كان اخراجا ولكنه ليس بالا ثم قوله وهو الاصل اشارة الى ان المنقطع ليس باصل كما قيل اعلم اختلف العلماء فى المنقطع هل هو استثناء حقيقة او مجازا فقال الجمهور هو مجاز فيه وهو مختار المص وقيل حقيقة ثم اختلف القائلون بكونه حقيقة فقال بعضهم بالتواطؤ اى حقيقة على سبيل التواطؤ بجعل القدر المشترك بينهما بالاشتراك المعنوى فيكون متواطيا وقيل بالاشتراك بينهما اشتراكا لفظيا يكون موضوعا لكل واحد منهما ومنفصل وهو مالا يصلح استخراجه من الاول مثل قولنا جاءنى القوم الا حمارا فالحمار لا يصلح ان يخرج من القوم لان الصدر وهو القوم ههنا لايتناوله فلما لم يكن الحمار داخلا فى القوم فكيف يخرج منه لان الاخراج فرع الدخول فجعل المستثنى المنفصل كلاما مبتدأ لاتعلق له بالسابق الظاهر ان قوله مجازا تمييز عن الجملة اى جعل المنفصل كلاما مبتدأ بطريق المجاز وهذا ليس بمراد فالاولى ان يتكلف ويجعل التمييز من النسبة المفهومة سابقا فى ضمن قوله ومنفصل اى الاستثناء منفصل ولكن يقال له المستثنى مجازا كما هو مذهب الجمهور قال الله تعالى حكاية عن قول ابراهيم لقومه فانهم اى الاصنام التى تعبدونها عدو لى الا رب العلمين ولما لم يكن الله تعالى داخلا فيهم صار المستثنى كلاما مبتدأ مبنيا تقديره بقوله اى

لکن رب العالمین واما بیان الضرورة فهو نوع بیان یقع بغیر ما وضع له وهذا علی اربعة اوجه منه ما هو فی حکم المنطوق به نحو قوله تعالی وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الکلام اوجب الشرکة ثم تخصیص الام بالثلث دل علی ان الاب یستحق الباقی فصار بیانا لصدر الکلام لا بمحض السکوت ومنه ما یثبت بدلالة حال المتکلم مثل سکوت صاحب الشرع عند امر یعاینه عن التغییر یدل علی الحقیة

انواع

لکن رب العالمین فانه لیس عن ولی فالا بمعنی لکن ویحتمل ان یکون متصلا بان القوم کانوا عابدین لله وللاصنام فقال فانهم ای جمیع ما عبدتموه عدو لی الا رب العالمین ولما فرغ عن النوع الثالث من البیان وهو بیان التغییر شرع فی القسم الرابع وهو بیان الضرورة فقال واما بیان الضرورة فهو نوع بیان یقع بغیر ما وضع له ای للبیان وهو السکوت فانه لیس موضوعا للبیان وانما الموضوع له النطق وهذا علی اربعة اوجه بالاستقراء منه ای من بیان الضرورة ما هو فی حکم المنطوق به ای بیان حاصل بغیر النطق لکنه فی حکم الحاصل بالنطق هذا هو الوجه الاول نحو قوله تعالی وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الکلام وهو قوله تعالی وورثه ابواه اوجب الشرکة بین الابوین مطلقا حیث اسند الارث الیهما من غیر بیان نصیب کل واحد منهما ثم تخصیص الام بالثلث بقوله فلامه الثلث فانه بین نصیب الام وسکت عن بیان نصیب الاب دل علی ان الاب یستحق الباقی لعدم مصرف اخر فلو لم یکن الباقی له لبقی شیء من المال بلا مصرف وبقی نصیب الاب مجهولا وهو مخالف لسوق الکلام فانه سیق لبیان نصیب الابوین فصار تخصیص الام بالثلث بیانا ان الاب یستحق الباقی لصدر الکلام لا بمحض السکوت فکانه قیل فلامه الثلث ولابیه ما بقی فحصل نفس الاستحقاق بصدر الکلام وحصل بالسکوت بیان مقدار نصیب الاب وهذا البیان فی حکم المنطوق ومنه ای من بیان الضرورة وهو الوجه الثانی منه ما یثبت بدلالة حال المتکلم الذی من شانه التکلم فی الحادثة فسکوته عند ذلک یدل علی انه راض بها مثل سکوت صاحب الشرع عند امر یعاینه عن التغییر یدل علی الحقیة ای سکوت النبی علیه السلام عن تغییر امر یعاینه من قول وفعل فی زمانه حتی لم یتکلم ولم یغیر واصر الفاعل علی فعله یدل علی کون ذلک الامر حقا وذلک مثل ما شاهد النبی صلی الله علیه وسلم من البیوع والمعاملات

الاول

الثانی

وفی موضع الحاجة الی البیان یدل علی البیان مثل سکوت الصحابة عن تقویم منفعة البدن فی ولد المغرور ومنه ما یثبت ضرورة دفع الغرور مثل سکوت الشفیع وسکوت المولی حین یری عبده یبیع ویشتری

التی کان الناس یتعاملونها فیما بینهم من المآکل والمشارب والملابس التی کانوا یواظبون علیها فسکت عنها علیه السلام واقرهم علیها ولم ینکر علیهم مع العلم والقدرة فکان سکوته بیانا ان تلک الامور داخلة فی المعروف وخارجة عن المنکر اذ لیس من شان النبی علیه السلام ان یترک الناس علی امر منکر وقد قال الله تعالی فی حقه یامرهم بالمعروف وینهاهم عن المنکر وکذا السکوت فی موضع الحاجة الی البیان یدل علی البیان مثل سکوت الصحابة عن تقویم منفعة البدن فی ولد المغرور والمغرور رجل یطأ امرأة معتمدا علی ملک الیمین فتلد فیظهر بعد ذلک انها للغیر او علی النکاح بان قالت تلک المرأة انا حرة فتلد فیثبت انها مملوکة الغیر ویقال له المغرور لانه اغرته تلک المرأة فولد المغرور حر ویلزم علیه اداء قیمة ولده لصاحب الامة واما منافع بدنه التی حصلت لابیه فغیر مقومة ای لا یجب اداء قیمتها علی ابیه وذلک لان امرأة ابقت وتزوجت رجلا من بنی عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها ورفع تلک القضیة علی عمر فقضی بها لمولاها وقضی علی الاب ان یفدی عن اولادها ویأخذهم بالقیمة وسکت عن ضمان منافعها ومنافع ولدها وکان ذلک بمحضر من الصحابة فسکوتهم عن ذلک یدل علی البیان بانهم رضوا بذلک وقد روی هذه القصة رض عن مالک وذکر مالک فی موطاه هذه القصة مع حذف بعض الاشیاء ومنه ای من بیان الضرورة وهذا وجه ثالث منه ما یثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس والغرور حرام مثل سکوت الشفیع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبیع فانه بیان لانه ترک الشفعة لدفع الغرور عن المشتری فانه اذا لم یجعل سکوته اسقاط الشفعة یتضرر به المشتری لانه یحبس عن تصرفاته فی المبیع لاجل خوف الشفیع وکذا یتضرر به البائع لانه ربما لا یشتریه رجل خوفا من الشفیع فیتضرر ومثل سکوت المولی حین یری عبده یبیع ویشتری فان سکوته حین ذلک بیان لانه اذن له فی التجارة دفعا للغرور عن الناس وقال الشافعی لا یکون سکوته اذنا لاحتمال

ومنہ ما یثبت بضرورۃ کثرۃ الکلام مثل قول علمائنا فیمن قال لہ علی مائۃ ودرہم او مائۃ وقفیز حنطۃ ان العطف جعل بیانا للمائۃ وقال الشافعی القول قولہ فی بیان المائۃ کما اذا قال لہ علی مائۃ وثوب قلنا ان حذف المعطوف علیہ متعارف ضرورۃ کثرۃ العدد وطول الکلام وذلک فیما یثبت وجوبہ فی الذمۃ فی عامۃ المعاملات کالمکیل والموزون

للاول

انسکت الغیظ وقلۃ المبالاۃ الی تصرفہ لعلمہ بانہ مجبور والمحتمل لا یکون حجۃ قلنا سکوتہ وان کان محتملا لکن الغالب فی العرف ترجیح جانب الرضاء للعادۃ الجاریۃ بین الناس و منہ ای من بیان الضرورۃ وھو الوجہ الرابع منہ ما یثبت بضرورۃ کثرۃ الکلام ای کثرۃ استعمالہ او طول عبارتہ یدل علی المراد مثل قول علمائنا فیمن قال لہ علی مائۃ ودرہم او قال لفلان علی مائۃ وقفیز حنطۃ ان العطف ای عطف درہم وقفیز حنطۃ جعل الدرہم والقفیز بیانا للمائۃ بان المائۃ ایضا درہم وقفیز حنطۃ فکانہ قال علی مائۃ درہم ودرہم وعلی مائۃ قفیز حنطۃ وقفیز حنطۃ وانما حذف ممیز المائۃ لطول الکلام او لکثرۃ استعمالہ کما یقال بعت ھذا بمائۃ وعشرۃ دراھم ویراد بالکل الدراھم من غیر فرق فلما صح عطف الدراھم علی المائۃ فی البیع مفسرا لہا باعتبار العرف کذا یصح عطفہ فی الاقرار ایضا مفسرا لہا او قال الشافعی القول المعتبر قولہ ای القائل المقر فی بیان المائۃ لان قولہ ودرہم لیس بتفسیر للمائۃ لانہ عطف علیہا بحرف الواو والعطف لم یوضع للتفسیر لغۃ واذا لم یصح مفسرا بقیت المائۃ مجملۃ فیکون القول قولہ فی بیانہا کما اذا قال لہ علی مائۃ وثوب فان المعتبر فی المائۃ قولہ اتفاقا قلنا ای جوابہ ان حذف المعطوف علیہ متعارف فی باب العدد یقال بعت ھذا منک بمائۃ وعشرۃ دراھم وبمائۃ وعشرین درہما ضرورۃ کثرۃ استعمال العدد وطول الکلام بذکر تفسیرہ فناسب الحذف لاجل الخفۃ فی الکلام لئلا یعد ذکرہ عبثا عند البلغاء وذلک ای حذف المعطوف علیہ لضرورۃ کثرۃ الاستعمال انما یوجد فیما یثبت وجوبہ فی الذمۃ فی عامۃ المعاملات کالمکیل و الموزون لانہ یثبت فی الذمۃ غالبا ویکثر العقود والمعاملات بہ فیجری علی السنتہم کثیرا وما یجری علی السنتہم کثیرا یحذف فیہ ما لا یحتاج الیہ ویفہم المقصود بدون ذکرہ کالمعطوف علیہ فی المثالین المذکورین وھو الممیز والدرہم

للاول

دون الثیاب فانها لاتثبت فی الذمة الابطریق خاص وهو السلم
باب بیان التبدیل وهو النسخ

وقفیز الحنطة من هذا القبیل فعلم انهما کانا ممیزین فی المثالین المذکورین وانما حذ فا لکثرة الاستعمال دون الثیاب ای بخلاف الثیاب فانها لاتثبت فی الذمة الابطریق خاص وهو السلم او فی معناہ کالبیع بالثیاب الموصوفة مؤجلا فقیاس الشافعی علی هذا غیر جائز ولما فرغ من القسم الرابع من البیان شرع فی القسم الخامس منه فقال باب بیان التبدیل ولما کان لهذا النوع من البیان ابحاث کثیرة اخرہ ووضع له بابا وفی هذا المقام خمسة ابحاث الاول فی تعریفه والثانی فی جوازه والثالث فی محله و الرابع فی شرطه والخامس فی الناسخ والمنسوخ والمص ترك البحث الثانی لشهرته ونحن نذکره ان شاء الله تعالی فنشرع فی البحث الاول فقال وهو ای التبدیل النسخ فانه عبارة عنه لانه تعالی قال ما ننسخ من اٰیة او ننسها وقال واذا بدلنا اٰیة مکان اٰیة فسمی النسخ تبدیلا والنسخ فی اللغة یطلق علی معنیین احدهما الازالة والاعدام یقال نسخت الشمس الظل ای ازالته ونسخت الریح الاٰثار اذا محقها وثانیهما النقل وهو تحویل الشیء من مکان الی اٰخر او من حالة الی حالة اخری یقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خلیة الی اخری ثم اختلف فقال القاضی والغزالی انه مشترك بینهما وقال ابو الحسین البصری انه حقیقة فی الازالة مجاز فی النقل ورجحه الامام وقال القفال بالعکس ثم اختلف فقال البعض الاولی ان یعتبر فی الشرع معنی النقل فان التوجه من الکعبة الی بیت المقدس ثم بالعکس قد نقل وقیل معنی الازالة لانه اوفق للمفهوم الشرعی من النقل فان نقل الحکم المنسوخ الی ناسخه غیر متصور اما الازالة والاعدام فمتصور وفی الاصطلاح بیان انتهاء حکم شرعی مطلق عن التابید والتوقیت بنص متاخر عن مورده فقوله بیان کالجنس وقوله انتهاء خرج به بیان المجمل وغیره من اقسام البیان وبیان شرعیة الحکم ابتداء عن النسخ وقوله حکم شرعی خرج به بیان حکم غیر شرعی وهو العقلی کانتهاء الاباحة الاصلیة الثابتة بحکم الاصل قبل ورود الشرع بنص متاخر عنها فانه لیس بنسخ لانه لیس بیانا لحکم شرعی اذ هو خطاب الله تعالی کما تقدم ودخل فیه نسخ التلاوة بغیر الحکم لان فی نسخها بیان انتهاء حکم قراء تها وقوله مطلق عن التابید والتوقیت احتراز عن الحکم الموقت بوقت خاص فانه لایصح نسخه

النسخ فی حق صاحب الشرع بیانٌ لمدۃ الحکم المطلق الذی کان معلوما عند اللہ تعالٰی الا انہ تعالٰی اطلقہ فصار ظاہرہ البقاء فی حق البشر فکان تبدیلا فی حقنا بیانا محضا فی حق صاحب الشرع وھو کالقتل فانہ بیان محضٌ للاجل فی حق صاحب الشرع

قبل انتہائہ وبعدہ لایتصور نسخہ لعدم بقاء حکما وکذا الحکم المؤبد لایصح نسخہ وقولہ بنص احتراز عن الاجماع والقیاس فانہ لایجوز النسخ بہما وعن بیان الانتہاء الحاصل بالموت والنوم والغفلۃ والعجز وعدم المحل فانہ لیس بنسخ لانہ لیس بنص وقولہ متاخر عن موردہ ای عن زمان ورود الحکم الاول احتراز عن البیان المتصل بالحکم الاول سواء کان مستقلا مثل تخصیص العام فانہ لایکون متاخرا عند الجمہور من اصحابنا کقولہ لاتقتلوا اہل الذمۃ عقیب قولہ اقتلوا المشرکین متصلا او غیر مستقل کالاستثناء کقولہ اقتلوا المشرکین الا اہل الذمۃ والغایۃ مثل ثم اتموا الصیام الی اللیل والشرط مثل صل ان کنت صحیحا والوصف مثل اکرم الناس العلماء فان ہذہ الامور لاتکون الا متصلا فلایثبت النسخ بشیء منہا کذا فی الشرح البدیع وف واعلم ان شمس الائمۃ لم یجعل النسخ من البیان اذ البیان اظہار حکم الحادثۃ عند وجودہا ابتداء والنسخ رفع بعد الثبوت واما فخر الاسلام فجعلہ من البیان لان النسخ فعل الشارع وحقیقتہ اظہار مدۃ الحکم للعباد فالنسخ بالنسبۃ الی علم اللہ والواقع بیان وبالنسبۃ الینا تبدیل واشار المص بقولہ النسخ فی حق صاحب الشرع ای بالنسبۃ الیہ بیان محض واظہار لمدۃ مشروعیۃ الحکم المطلق وتبدیل بالنسبۃ الینا لان الحکم الذی رفع الان کان معلوما عند اللہ تعالی انہ ینتہی فی وقت کذا بالناسخ لانہ کان موقتا بذلک الوقت عندہ الا انہ تعالی اطلقہ ای لم یبین للعباد توقیت الحکم المنسوخ وانتہائہ فصار ظاہرہ البقاء فی حق البشر لان اطلاق الامر یوہم بقائہ فکان النسخ تبدیلا فی حقنا لانہ بدل الاباحۃ بالحرمۃ بیانا محضا فی حق صاحب الشرع وھو ای النسخ کالقتل فی انہ بیان فی حق صاحب الشرع وتبدیل فی حق العباد فانہ ای القتل بیان محض للاجل ای لاجل المقتول فی حق صاحب الشرع فان اجلہ کان موقتا عند اللہ تعالی بالوقت الذی قتل فیہ وکان ذلک معلوما للہ تعالی فان المقتول

وتغيير وتبديل فى حق القاتل

ميت باجله بلاشبهة عند اهل الحق ولا اجل له سواه كما قال تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وتغيير وتبديل اى ابطال وقطع لحيوة المقتول المظنون استمرارها فى حق القاتل لانه مباشر للقتل ولذا يجب عليه القصاص والدية فى الدنيا والعقاب فى العقبى اعلم ان ذلك النسخ جائز عقلا وواقع شرعا بالنص وهو قوله تعالى ما ننسخ من الاية وانكر ذلك اليهود وقالوا يلزم منه الجهل والسفه بالنسبة الى الله سبحانه بانه لو كان يعلم عواقب الامور ومصالح العباد من الابتداء الى الانتهاء ما امر اولا بشئ ثم منع عنه بل امر فى اول الامر بما هو خير لهم فى كل وقت وغرضهم بذلك ان يكونوا على اليهودية دائما ويكون دينهم غير منسوخ بشريعة عيسى ومحمد عليهما السلام **اقول** لنا لدفع هذا التوهم جوابان الاول الزامى والثانى تحقيقى **اما الاول** فهو ان التورية الموجودة الان فى ايديهم مملوة من النسخ وانبهك على امثلة قليلة لتكون على بصيرة **الاول** انه قد زوجت الاخوة من الاخوات فى عهد آدم عليه السلام وقد تزوج ابراهيم عليه السلام باخته سارة كما فى باب العشرين من سفر التكوين (انها[1] اختى بالحقيقة ابنة ابى وليست ابنة امى وقد تزوجت بها) والنكاح بالاخت سواء كابنة الاخت عينية او علاتية او اخيافية حرام مطلقا فى شريعة موسى عليه السلام كما فى الاية الثانية والعشرين من باب السابع والعشرين من كتاب الاستثناء (لعنة الله على من يضاجع اخته من ابيه او امه) **الثانى** احل الله لنوح عليه السلام ولاولاده جميع الحيوانات كما فى الاية الثالثة من الباب التاسع من سفر التكوين هكذا ترجمتها (وكل ما يتحرك على الارض وهو حى يكون لكم ماكولا كالبقل الاخضر) والحال قد حرمت الحيوانات الكثيرة فى شريعة موسى عليه السلام منها الخنزير كما فى الباب الحادى عشر من سفر الاحبار **الثالث** قد جمع يعقوب بين الاختين ليا وراحيل ابنتى خاله كما هو مصرح فى الباب التاسع والعشرين من سفر التكوين وهذا الجمع حرام فى شريعة موسى عليه السلام كما فى الاية الثامنة عشر من الباب الثامن عشر من سفر الاحبار **الرابع** فى الاية الثالثة والرابع من الباب السابع عشر من سفر الاحبار قد امر بذبح القربان عند باب خيمة الجماعة واكد ذلك الحكم حتى قال من لم يذبحه هناك فيكتب عليه سفك الدم ويقطع هو من قومه

[1] هذا قول ابراهيم عليه السلام فى ذلك الكتاب ١٢ منه

اى يموت وقد نسخ ذلك الحكم فى الباب الثانى عشر من سفر الاستثناء حيث رخص لهم فى ذبحه عند بيته اذا كان المذبح بعيدا قال هورن فى الصفحة ٦١٦ من المجلد الاول من تفسيره بعد ما نقل تلك الآيات (فى الظاهر فى هذين الموضعين تناقض لكن اذا لوحظ ان الشريعة الموسوية كانت تزاد وتنقص على وفق حال بنى اسرائيل وما كانت بحيث لا يمكن تبديلها فالتوجيه فى غاية السهولة) ثم قال نسخ موسى فى السنة الاربعين من هجرتهم قبل دخول فلسطين ذلك الحكم اى حكم سفر الاحبار بحكم سفر الاستثناء نسخا صريحا وامر انه يجوز لهم بعد دخول فلسطين ان يذبحوا البقر والغنم فى اى موضع شاؤا ويأكلوا انتهى ملخصا فاعترف هذا الحبر بالنسخ صريحا فالعجب كل العجب من اهل الكتاب كيف يعترضون على ديننا بالنسخ وكيف يغمضون البصر عن دينهم هذا هو الزام على اليهود خاصة وقد تقلد علماء النصارى فى هذا العصر فى مقابلة المسلمين باقوال اليهود وانكروا النسخ فنذكر شواهد لالزامهم ايضا (الاول) فى الباب الحادى والثلثين من كتاب ارمياء هكذا ٣١ ها ستاتى ايام يقول الرب فيها اعاهد بيت اسرائيل وبيت يهودا عهدا جديدا ٣٢ ليس مثل العهد الذى عاهدت آباءهم فى اليوم الذى اخذت بايديهم لاخرجهم من ارض مصر وقد اعترف مقدس النصارى البولوس فى الباب الثامن من رسالته الى عبرانيين ان المراد بالعهد الجديد شريعة عيسى عليه السلام فعلى اعترافه شريعة عيسى ناسخة الشريعة موسى (الثانى) فى الشريعة الموسوية رخصة للرجل ان يطلق امرأته بكل علة وان يتزوج رجل آخر تلك المطلقة بعد ما خرجت من بيت الاول كما هو مصرح به فى باب الرابع والعشرين من كتاب الاستثناء وفى الشريعة العيسوية لا يجوز له الطلاق الا بفعلها الزنا وهكذا لا يجوز لرجل آخر نكاحها بل هو بمنزلة الزنا كما صرح به فى الباب الخامس والتاسع عشر من انجيل متى (الثالث) كان كثير من الاشياء حراما فى شريعة موسى وقد نسخت حرمتها فى الشريعة العيسوية بقول بولوس الذى هو عندهم رسول الله كما فى آية الرابعة عشر من الباب الرابع عشر من رسالة بولوس الى اهل رومية هكذا (انى تيقنت وعلمت من رب عيسى انه ليس شئ نجسا لذاته ولكنه نجس فى حق من يعلمه نجسا) وقال فى الآية الخامسة عشر من الباب الاول من رسالته الى طيطوس هكذا (فان جميع الاشياء طاهرة للطاهرين وليس شئ طاهرا للنجسين والمنافقين لانهم كلهم

مطلب النسخ

ومحله حكم يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم ولم يلتحق به ما ينافي

بخسون حتى عقلهم وضميرهم) فانظر كيف اباح جميع الاشياء النصارى حتى الخمر والخنزير وقد نسخ جميع ما حرم في شريعة موسى الى ابع حكما الختان وتعظيم السبت مؤكد في التورية حتى ختن عيسى عليه السلام ايضا كما هو مصرح في الاية الحادية والعشرين من الباب الثاني من انجيل لوقا واحال ان الحواريين وبولوس قد نسخوا هذا الحكم كما هو مشروح في الباب الخامس عشر من اعمال الحواريين وقد نسخوا بعد المشاورة التامة جميع الاحكام العملية التي كانت في التورية سوى الاربعة ذبيحة الصنم والدم والمخنوق والزنا فابقوا حرمتها وارسلوا كتابا الى الكنائس وهو منقول في الباب الخامس من اعمال الحواريين ثم بعد ذلك لما راى مقدسهم بولوس انه لا حاجة الى حرمة الاشياء الاربعة ايضا الا الزنا فاباح تلك الاشياء ايضا كما نقلت فتواه واما الزنا فلما لم يكن عليه عندنا حد فهو ايضا بمنزلة المنسوخ فقد حصل الفراغ في الشريعة العيسوية من جميع الاحكام المؤكدة في التورية وهل فوقه نسخ اخر فانظر كيف اخرجوا ربقة التكليف عن اعناقهم وصاروا سدى **اما الجواب التحقيقي** فهو انه ليس النسخ في الاحكام الابدية ولكنه امر بشئ على وفق الحكمة واقره حكمه في علمه الى حين ثم جاء ذلك الوقت رفعه وامر بشئ اخر الا ترى الى الطبيب انه يحكم يوما على حسب علمه ومصلحته بشرب الدواء واكل الغذاء للمريض ثم يحكم في الغد بشئ اخر على ما يناسب المريض فلا يقول له احد انه جاهل بعواقب الامور الا الجاهل فكيف يقال للعليم الخبير انه ما كان يعلم حال الشئ ابتداء هذا ولقد طولنا الكلام في هذا المقام **البحث الثالث في محله** ومحله اى محل النسخ حكم يوجد فيه امران احدهما ان يكون ذلك الحكم في نفسه محتملا للوجود والعدم اى يحتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون لانه لو لم يكن محتملا للمشروعية كالكفر لاستمر عدم مشروعيته فلا يكون منسوخا لان النسخ لا يرد على المعدوم وكذا لو يحتمل عدم المشروعية كالايمان بالله تعالى وصفاته لاستمر مشروعيته فلا يقبل النسخ وكذا لا يجري النسخ في الاخبار مطلقا سواء كانت بالامور الماضية والمستقبلة والحاضرة لانه يؤدي الى الكذب وكذا لا يجري في الاحكام العقلية والحسية لانه يؤدي الى الجهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا وثانيهما ما اشار المصنف اليه بقوله ولم يلتحق به اى بذلك الحكم الذي يصلح ان يكون منسوخا ما ينافي لحوق

جواب التحقیقی

البحث الثالث فی محله

النسخ من توقيت او تابيد ثبت نصا كما فى قوله تعالى خلدين فيها ابدا اودلالة كسائر الشرائع التى قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم والشرط التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة

النسخ وذلك المنافى على ثلثة اقسام كما بينه المص بقوله من توقيت نصا لانه اذا التحق بذلك الحكم التوقيت لا يقبل النسخ قبل ذلك الوقت البتة وبعده لا يطلق عليه اسم النسخ هذا هو القسم الاول ومثاله قوله تعالى فاعفوا واصفحوا حتى ياتى الله بامره وقوله تعالى فامسكوهن فى البيوت حتى يتوفهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا فانه نعم ما قال القاضى الامام ابوزيد (وليس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعا) او تابيد عطف على قوله توقيت ثبت ذلك التابيد نصا اى صراحة كما فى قوله تعالى خالدين فيها ابدا فانه تعالى اثبت التابيد صراحة بقوله ابدا فهذا ايضا لا يصلح النسخ لان التابيد الصريح ينافى النسخ كما ذهب اليه ابوبكر الجصاص والشيخ ابومنصور والقاضى الامام ابوزيد والشيخان وجماعة من اصحابنا وقال الجمهور من اهل الاصول وجماعة من اصحابنا واصحاب الشافعى وصدر الاسلام ابواليسر انه يجوز نسخ ما لحقه تابيد او توقيت وهذا هو القسم الثانى وفيما اورده المص من المثال بقوله تعالى خالدين الاية نظر لانه فى الاخبار ولا يجرى النسخ فى الاخبار كما مر فامتناع النسخ فيما ذكر لكونه خبرا لا للتابيد فالاولى فى نظيره قوله تعالى فى الحد ود فى القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فهذا لا ينسخ للتابيد الصريح فسقط ما قال الشارح المحقق من انه لم يوجد فى الاحكام تابيد صريح انتهى اودلالة عطف على قوله نصا كسائر الشرائع التى قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه ثبت تابيد الشرائع التى قبض عليها النبى عليه السلام بدلالة قوله تعالى وخاتم النبيين وبقوله عليه السلام لا نبى بعدى فهذه الشرائع لا تحتمل النسخ لانه انما يكون بوحى على لسان نبى فلما ختم النبوة به صلى الله عليه وسلم فاين النسخ فهذه الشرائع ثم مؤبدة اى يبقى حكمها ما دامت دار التكليف ولما فرغ عن البحث الثالث شرع فى البحث الرابع فقال والشرط اى شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة يعنى لا يمكن النسخ الا بعد ما بلغ الامر الى المكلف ويعتقد المكلف ذلك الامر فهذا القدر من الزمان ضرورى للنسخ ولا حاجة الى فضل زمان يتمكن المكلف فيه من فعل ذلك

البحث الثالث من مباحث النسخ

البحث الرابع من مباحث النسخ

ولاخلاف بين الجمهوران القياس لايصلح ناسخا وكذلك الاجماع عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولامدخل للرأى فى معرفة نهاية وقت الحسن والقبح فى الشئ عند الله تعالى

الامر كما يقول المعتزلة وذلك الخلاف مبنى على اختلاف آخر وهو ان النسخ عندنا بيان المدة لعمل القلب اصلا ولعمل البدن تبعا فيكفى للاصل وهو التمكن من عمل القلب وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن فلابد عندهم من ان يتمكن من الفعل ولنا انه عليه السلام امر بخمسين صلوة فى ليلة المعراج كما هو مذكور فى الصحيحين ثم نسخ ما زاد على الخمس فى ساعة ولم يتمكن من العمل ولما فرغ عن البحث الرابع شرع فى البحث الخامس فقال ولاخلاف بين الجمهور فى ان القياس لايصلح ناسخا لشئ من الادلة الاربعة اما الكتاب والسنة فلانهما اقوى منه والاضعف لايصلح ناسخا للاقوى كما تقدم ولان الصحابة تركوا القياس لاجل الكتاب والسنة حتى قال على لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه اخرجه ابوداؤد والدارمى بمعناه واما الاجماع فلانه فى معنى الكتاب والسنة واما القياس فلان النسخ فرع التعارض واذا وقع التعارض بين القياسين لايسقط احدهما بالتعارض كما ستعرف واذا لم يسقط احدهما فكيف يكون الآخر ناسخا لما ذا المفسوخ ساقط هذا اذا وقع التعارض فى زمان واحد واما لو وقع التعارض فى زمانين فيعمل بالآخر لا لاجل انه ناسخ والاول منسوخ بل لانه علم ان القياس الاول لم يكن صحيحا فلذا لايسمى ذلك نسخا فى اصطلاحهم هذا ما عليه الجمهور ونقل عن ابن عباس بن شريح من اصحاب الشافعى انه يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس لان النسخ بيان كالتخصيص فلما جاز التخصيص به جاز به النسخ وقال ابو القاسم الانماطى يجوز نسخ الكتاب بالقياس اذا كان مستنبطا من الكتاب وكذا يجوز نسخ السنة به اذا كان مستنبطا منها لان هذا فى الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اقول لانسلم هذا لان العلة المستخرجة من الكتاب والسنة غير مقطوع بها وهى اصل القياس فكيف ينسخ بها المقطوع وكذلك الاجماع عند اكثرهم لايصلح ناسخا لشئ من الادلة لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء وبالناسخ يعرف نهاية وقت حسن المنسوخ ولامدخل للرأى فى معرفة نهاية وقت الحسن والقبح فى الشئ عند الله تعالى وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا وبعض المعتزلة الى ان الاجماع يجوز ان يكون ناسخا للكتاب والسنة متمسكين بان المؤلفة قلوبهم من جملة مصارف الزكوة بالكتاب وقد سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع

ساه وانما جعلنا عمل القلب اصلا لانه هو الركن ناسخ يصلح ان يكون قربة مقصودة كما فى المتشابه والاعتقاد لايحتمل السقوط بخلاف البدن فان عمله يسقط للعذر ۱۲ منه

سه الانماطى بتشدید کہ بروزن انگنند وانماط ونماط گلیم کلیم کتاب جمع نمط بوی انماطی منتہی الارب

وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة ويجوز نسخ احدهما بالاخر عندنا وقال الشافعي لا يجوز لانه يكون مدرجة الى الطعن وانا نقول النسخ بيان مدة الحكم

المنعقد فی زمان ابی بکر الصدیق رض واجیب بان سقوطه من قبیل انتهاء الحکم بانتهاء علته ولما بین انه لا یجوز النسخ بالاجماع والقیاس اراد ان یبین ما یجوز به النسخ فقال

وانما یجوز النسخ بالکتاب والسنة ویجوز نسخ احدهما بالاخر عندنا وذلک یتاتی علی اربعة اقسام عندنا احدها نسخ الکتاب بالکتاب کنسخ العدة بالحول الثابتة بقوله تعالی والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا وصیة لازواجهم متاعا الی الحول بالعدة الاخری وهی العدة باربعة اشهر وعشر الثابتة بقوله تعالی والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وثانیها نسخ السنة بالسنة وهذا القسم الثانی یتاتی علی اربعة اقسام احدها نسخ السنة المتواترة بالمتواترة وثانیها نسخ الاحاد بالاحاد وثالثها نسخ الاحاد بالمتواتر وتلک الاقسام جائزة بالاتفاق ورابعها نسخ المتواتر بالاحاد وهذا لا یجوز عند الجمهور خلافا لشرذمة قلیلة ومثال نسخ الاحاد بالاحاد قوله علیه السلام کنت نهیتکم عن زیارة القبور فزوروها الان رواه مسلم وثالثها نسخ الکتاب بالسنة المتواترة ومثاله قوله تعالی لا یحل لک النساء من بعد ای بعد التسع فانه نسخ بما روت عائشة ان النبی صلی الله علیه وسلم اخبرها بان الله تعالی اباح له من النساء ما شاء اخرجه عبد الرزاق والنسائی واحمد والترمذی والحاکم قیل هذا منسوخ بالایة التی قبلها فی التلاوة اعنی قوله تعالی انا احللنا لک ازواجک التی اتیت اجورهن الایة ورابعها نسخ السنة بالکتاب ومثاله ان التوجه الی بیت المقدس بعینه کان ثابتا بالسنة فانه لم یکن متلوا فی المصاحف فنسخ ذلک بقوله تعالی فول وجهک شطر المسجد الحرام وفی القسمین الاخرین خلاف للشافعی والیه اشار بقوله وقال الشافعی رح لا یجوز نسخ الکتاب بالسنة ولا نسخ السنة بالکتاب لانه ای نسخ احدهما بالاخر یکون مدرجة ای وسیلة الی الطعن فی شان النبی صلی الله علیه وسلم انه لو جاز نسخ الکتاب بالسنة لقال الطاعنون انه علیه السلام اول من کذب کتاب الله ولئن لو جاز عکسه لقال الطاعنون ان الله کذب رسوله فکیف یصدق قوله وانا نقول فی الجواب النسخ بیان مدة الحکم لا انه ابطال الحکم المنسوخ وتکذیب من امر به کما ظن واذا ثبت هذه المقدمة فنقول

وجائز للرسول علیه السلام بیان مدة حکم الکتاب فقد بعث مبیّنا وجائز ان یتولی الله تعالی بیان ما اجری علی لسان رسوله

وجائز للرسول علیه السلام بیان مدة حکم الکتاب فقد بعث النبی علیه السلام مبینا للکتاب فیجوز ان یبین النبی علیه السلام مدة حکم الکتاب وهذا هو نسخ الکتاب بالسنة علی ان تخصیص الکتاب بالسنة جائز عندکم فکما یجوز التخصیص یجوز النسخ لان التخصیص ایضا نسخ کما سیاتی وکذلک جائز ان یتولی الله تعالی بیان ما اجری علی لسان رسوله فیجوز ان ینزل الله فی کتابه ما یبین مدة حکم السنة وهذا هو نسخ السنة بالکتاب ف اعلم ان نسخ الکتاب بالسنة المتواترة وکذا نسخ السنة بالکتاب جائز عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتکلمین من الاشاعرة والمعتزلة والیه ذهب المحققون من اصحاب الشافعی وقال الشافعی لا یجوز نسخ الکتاب بالسنة المتواترة قولا واحدا وهو مذهب جمهور المحدثین ولکن اختلفوا فی ذلک فقیل لا یجوز ذلک عقلا وهو الظاهر من مذهب الشافعی والیه ذهب الحارث المحاسبی وعبد الله بن سعید القلانسی واحمد فی روایة عنه وقیل یجوز ذلک عقلا لکن الشرع لم یرد به وبه قال ابن شریح فی احدی الروایتین عنه وقیل قد ورد الشرع بالمنع من ذلک وهو قول ابی حامد الاسفرائنی وفی نسخ السنة المتواترة بالکتاب للشافعی قولان واظهر قولیه انه لا یجوز ثم استدلوا علی عدم جواز نسخ الکتاب بالسنة بقوله تعالی ما ننسخ من ایة او ننسها نات بخیر منها او مثلها فهذا یدل علی ان الایة لا تنسخ بالسنة لانه قال نات بخیر من الایة المنسوخة او مثلها والسنة لیست بخیر من الکتاب ولا مثله ولانه قال نات فنسب الاتیان الی نفسه فلا یجوز ان یکون الاتی بالناسخ النبی علیه السلام وبقوله تعالی ما یکون لی ان ابدله من تلقاء نفسی فلا یجوز له علیه السلام تبدیل الکتاب بنفسه سواء کان تبدیل اللفظ او الحکم فلا یجوز نقوله النسخ والجواب عن الاول انا لا نسلم ان السنة لیست مثل الکتاب لان المراد من نسخ الکتاب نسخ حکمه لا لفظه ویجوز ان یکون حکم السنة خیرا من حکم الکتاب او مساویا له بحسب مصالح المکلفین نعم نظم الکتاب خیر من الفاظ السنة ولا نقول بنسخ نظم الکتاب بالسنة وکذا لا نسلم ان السنة الناسخة لیست من الله حتی یتم استدلالکم بل هی ایضا

ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احدهما دون الاخر لان للنظم حكمين جواز الصلوة وما هو قائم بمعنى صيغته وكل واحد منهما مقصود بنفسه فاحتمل بيان المدة والوقت والزيادة على النص نسخ عندنا خلافا للشافعيؒ

من الله وهو الآتي بها لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والجواب عن الثاني ان المراد بالتبديل المنفي هو تبديل نظمه فما كان من شانه عليه السلام ان يبدل نظم بعض الكتاب ببعضه كما يدل عليه السياق ولو سلم فالتبديل الواقع في النسخ من النبي عليه السلام ليس من تلقاء نفسه بل هو من امر الله تعالى واستدلوا على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله لتبين للناس ما نزل اليك فلو نسخت السنة به لم تصلح بيانا له بل يكون الكتاب بيانا لها والجواب ان النسخ بيان كما مر فيصلح ان يكون الكتاب بيانا لها ومعنى لتبين لتبلغ فاحفظ هذا التحقيق ولما فرغ من تفصيل الناسخ شرع في تفصيل المنسوخ من الكتاب فقال ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احدهما دون الاخر وهذا على اربعة اوجه الاول نسخ التلاوة والحكم كليهما والثاني نسخ الحكم دون التلاوة والثالث عكسه والرابع نسخ وصف الحكم مع بقاء اصله بان ينسخ عمومه ويبقى اصله اما الاول فهو جائز بالاتفاق بل هو واقع بالانساء كما يدل عليه قوله تعالى او ننسها وكما في صحيح مسلم عن ام المومنين عائشة الصديقة كان فيما انزل عشر رضعات معلومات يحرمن الحديث وكذا يجوز الثاني والثالث جوازا ووقوعا عند الجمهور خلافا لبعض المعتزلة لان للنظم حكمين احدهما ما يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وثانيهما ما هو قائم بمعنى صيغته اي بمعنى النظم من الوجوب والحرمة وكل واحد منهما مقصود بنفسه فيجوز الانفكاك بينهما فاحتمل كل احد منهما بيان المدة والوقت فجاز ان ينسخ احدهما بدون الاخر اما الوقوع فقد روي عن امير المومنين عمر كان فيما انزل عليه اية الرجم قرأناها ووعيناها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة رواه الامام مالك والشيخان وروى عبد الرزاق والحاكم وصححه عن ابي بن كعب بكم تعد انها يعني سورة الاحزاب وانها لتعادل سورة البقرة او اكثر من سورة البقرة ولقد كنا نقرأ فيها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فرفع فيما رفع انتهى فالحكم ثابت والنظم منسوخ واما ثبوت النظم ورفع الحكم فكثير من الآيات منها قوله تعالى لكم دينكم ولي دين فآيات عدم القتال وهي سبعون اية وقيل مائة وعشرون اية كلها منسوخة الحكم باية القتال وعشرون اية اخرى سوى تلك الآيات ايضا منسوخة الحكم واما الرابع وهو مثل الزيادة على النص فهو نسخ عندنا خلافا للشافعي اعلم انه لا خلاف في زيادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة فانها لا تكون نسخا عند الجمهور وانما الخلاف في زيادة غير مستقلة كزيادة شرط ففيها ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب الحنفية الثاني انها ليست بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث انها ان كانت ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان كانت تغير المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا لا وهذا مذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان اتحدت

لان بالزیادة یصیر اصل المشروع بعض الحق وما للبعض حکم الوجود فیما یجب حقا لله لانه لا یقبل الوصف بالتجزی حتی ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ثلثین مسکینا لم یجزه فکانت الزیادة نسخا من حیث المعنی ولهذا لم یجعل علماؤنا رحمهم الله قراءة الفاتحة رکنا فی الصلوة بخبر الواحد لانه زیادة علی النص ولا زیادة النفی حدا فی زنا البکر

مع المزید علیه بحیث یرتفع التعدد بینهما فنسخ والا فلا السادس ان ترفع حکما شرعیا بعد ثبوته بدلیل شرعی فنسخ والا فلا کذا قیل واستدل المصنف علی المذهب الاول بقوله لان بالزیادة یصیر اصل المشروع وهو المزید علیه بعض الحق لان المطلق لما قید بقید صار مجموعا مرکبا من الجزئین احدهما المطلق وثانیهما القید واحد الجزئین یکون بعض المجموع فالمطلق احد الجزئین فهو ایضا بعض المجموع الذی هو حق الله وما ای لیس للبعض حکم الوجود فیما یجب حقا لله تعالی ای لیس لبعض ما یجب من حقوق الله تعالی من عبادة او عقوبة او کفارة بغیر انضمام الباقی الیه حکم وجود الکل فان من صلی رکعة فی الفجر لا تکون فجرا بغیر انضمام الرکعة الاخری الیها لانه ای حق الله تعالی لا یقبل الوصف بالتجزی حتی ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ثلثین مسکینا فی مقابلة ثلثین یوما اللاتی فاتها فی المرض لم یجزه ذلک لان کفارة الظهار انما تکون بصوم شهرین او باطعام ستین مسکینا او بتحریر رقبة لم یجزه ذلک فلا یکون مکفرا لا بالصوم ولا بالاطعام لفوات بعض الحق واحترز بقوله فیما یجب حقا لله تعالی عن حقوق العباد فانها تقبل الوصف بالتجزی ثبوتا فان من ادعی علی غیره الفا وخمسمائة وشهد له شاهدان احدهما بالالف والاخر بالکل ثبت له الالف فقط فاذا ثبت ان المطلق بعد القید یکون بعض الحق کما مر فکانت الزیادة نسخا من حیث المعنی وان کان بیانا صورة وذلک لان حکم المطلق غیر حکم المقید فاذا قید المطلق انتهی حکمه فصار الثانی ای المقید ناسخا للاول وثمرة الخلاف انه لا یجوز عندنا الا بخبر المتواتر او المشهور کسائر النسخ وعنده یجوز بخبر الواحد والقیاس کباقی البیان والی هذا اشار بقوله ولهذا ای لاجل ان الزیادة علی النص نسخ عندنا لم یجعل علماؤنا رحمهم الله قراءة الفاتحة رکنا فی الصلوة بخبر الواحد وهو قوله علیه السلام لا صلوة الا بفاتحة الکتاب کما جعل الشافعی فان عنده لا یجوز الصلوة بدونها لانه ای جعل الفاتحة رکنا زیادة علی النص وهو قوله تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن فانه عام عمومه یقتضی الجواز بدونها فما قاله الشافعی زیادة علی النص والزیادة علی النص نسخ عندنا کما مر ولا یجوز النسخ بخبر الواحد ولا ای علماؤنا زیادة النفی ای الجلاء حدا فی زنا البکر ای کذلک لم یجعل علماؤنا النفی وهو تغریب عام جزء الحد فی زنا البکر کما جعل الشافعی فانه قال اذا زنا البکر یجلد مائة جلدة لقوله تعالی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة ویغرب عاما لقوله علیه السلام البکر بالبکر جلد مائة وتغریب عام

له ای الزیادة ١٢ منه

وزيادة الطهارة شرطا في طواف الزيارة وزيادة صفة الايمان في رقبة الكفارة بخبر الواحد والقياس والذي يتصل بالسنن افعال رسول الله عليه السلام و هي اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم اخر وهو الزلة لكنه ليس من هذا الباب في شيء لانه لا يصلح للاقتداء ويخلو عن الاقتران

بهاء مسلم لانه زيادة على النص المذكور في الزيادة بخبر الواحد هو قوله عليه السلام البكر بالبكر الحديث لا يجوز لانه نسخ وابوا زيادة الطهارة شرطا في طواف الزيارة اي لم يجعل علماؤنا الطهارة شرطا في طواف الزيارة حيث لا يجوز بدونها كما جعل الشافعي لانه زيادة على النص هو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق لانه عام في الزيادة على النص بخبر الواحد هو قوله عليه السلام الطواف حول البيت مثل الصلوة الا انكم تتكلمون فيه فمن يتكلم فيه فلا يتكلم الا بخير رواه الترمذي والنسائي عن ابن عباس لا يجوز لانه نسخ وابوا زيادة صفة الايمان في رقبة الكفارة اي لم يجعل علماؤنا صفة الايمان شرطا للعبد في كفارة اليمين والظهار كما جعل الشافعي فانه قال لابد من العبد المومن كما ورد في كفارة القتل خطأ قال تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فيقاس عليه كفارة الظهار واليمين فيحمل الرقبة الواردة فيهما على الرقبة المؤمنة لان الكفارات كلها جنس واحد ونحن نقول ان الرقبة فيهما مطلقة فتقييدها بقيد الايمان قياسا على الرقبة الواردة في القتل زيادة على النص والزيادة على النص نسخ كما مر ولا يجوز النسخ بالقياس فقوله بخبر الواحد متعلق بالصورتين الاولين والقياس متعلق بالصورة الاخيرة ولما فرغ عن السنة القولية شرع في السنة الفعلية ولما كانت الفعلية ادون درجة من القولية قال والذي يتصل بالسنن القولية افعال رسول الله عليه السلام والمراد بالافعال القصدية لان ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم بغير قصد كما في حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء ولذا لا يوصف بالحسن والقبح وهي اي الافعال القصدية اربعة اقسام بالنسبة الينا والا فلا يوجد في حقه عليه السلام شيء واجب اصلا لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه شبهة والدلائل كلها قطعية عنده عليه السلام ولذا قسم القاضي ابو زيد وسائر الاصوليين سوى فخر الاسلام وشمس الائمة الى ثلثة اقسام مباح كالاكل والشرب ومستحب كالتسمية في الوضوء وتخليل اللحية والمراد بالمستحب الراجح جانب اتيانه من غير ان يعاقب بتركه فيدخل السنة فلا يرد ان ههنا قسم اخر هو السنة وواجب كسجود السهو وفرض كالصلوة المفروضة وصوم رمضان وهذه الافعال كلها مما يقتدى به وفيها اي في افعاله عليه السلام قسم اخر وهو الزلة وهي اسم لفعل ممنوع غير مقصود في ذاته للفاعل ولكن فهم منه القصد بفعل مباح من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق لكنه اي القسم الاخر ليس من هذا الباب في شيء اي من باب الاقتداء لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن الاقتران

ببيان انه زلة واختلف فی سائر افعاله والصحيح ما قاله الجصاص ان ما علمنا من افعال الرسول صلى الله عليه وسلم واقعا على جهة يقتدى به فى ايقاعه على تلك الجهة وما لم نعلم على اى جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لان الاتباع اصل فوجب التمسك به حتى يقوم دليل خصوصه به

بيان انه زلة وهذا البيان قد يكون من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين وكز القبطی (هذا من عمل الشيطان) وقد يكون من الله تعالى كما قال عز وجل فی آدم عليه السلام حين اكل الشجرة من الزلة وعصى آدم ربه فغوى فان قلت لما ذكر المص افعاله عليه السلام مما يقتدى به من الاقسام الاربعة ومما لا يقتدى به كالزلة كان عليه ان يذكر الحرام والمكروه لانهما ايضا مما لا يقتدى به قلت الحرام والمكروه لا يوجدان فی افعاله عليه السلام وان كانا مما لا يقتدى به لان الانبياء عليهم السلام معصومون من الكبائر عند جمهور المسلمين ومن الصغائر عندنا خلافا لبعض الاشاعرة والحرام والمكروه داخلان تحت الكبائر والصغائر واختلف فی اقتداء سائر افعاله عليه السلام التی لم تصدر عنه سهوا ولم تكن لطبعا كالاكل والشرب ولم تكن مخصوصة به كاباحة الزيادة على الاربعة فی النكاح فقال البعض كابی بكر الدقاق والغزالی يجب التوقف حتى يتبين انه عليه السلام على اى جهة فعل ذلك من الاباحة والندب والوجوب وقال بعضهم كمالك وابی العباس بن شريح يجب الاتباع مطلقا ما لم يقم دليل المنع واشار المص الى ما هو المختار عنده فقال والصحيح ما قاله الجصاص هو ابو بكر الرازی ان ما علمنا من افعال الرسول صلى الله عليه وسلم واقعا مفعول الثانی لقوله علمنا على جهة اى على صفة من الاباحة او الندب او الوجوب يقتدى به فی ايقاعه على تلك الجهة فما كان مباحا له يكون مباحا لنا وما كان مندوبا له يكون مندوبا لنا وما كان واجبا عليه يكون واجبا علينا وما لم نعلم على اى جهة فعله اى من جهة الاباحة او الندب والوجوب قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة وذلك لانه لم يفعل حراما او مكروها فلا محالة يكون مباحا فنقتدى بفعله عليه السلام لان الاتباع اصل كما قال تعالى لقد كان لكم فی رسول الله اسوة حسنة فهذا تصريح على وجوب التاسی بافعاله عليه السلام فوجب التمسك به اى بالاصل وبفعله حتى يقوم دليل خصوصه به اى ما لم يقم دليل على ان هذا الفعل خاص له صلى الله عليه وسلم لزمنا اتباعه لكونه عليه السلام امام الهدى ف اعلم ان الوحی على نوعين ظاهر وباطن والاول على ثلثة اقسام احدها ما ثبت بلسان جبريل عليه السلام فوقع فی سمع النبی صلى الله عليه وسلم بعد علمه بانه جبريل باية قاطعة وثانيها ما ثبت عنده عليه السلام باشارة جبريل عليه السلام من غير ان يبينه بالكلام وثالثها ما ثبت بطريق الالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده بلا شبهة فالهامه عليه السلام لا يحتمل الخطأ بخلاف الهام الاولياء واما ما ثبت فی المنام فهو قليل جدا لم يثبت بها الاحكام لانه كان فی ابتداء النبوة وما هو بالهاتف فلم يكن من شانه عليه السلام

ويتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله صلعم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد و
اختلفوا في هذا الفصل والصحيح عندنا انه كان يعمل بالاجتهاد اذا انقطع طمعه عن
الوحي فيما ابتلي به وكان لا يقر على الخطأ فاذا اقر على شيء من ذلك دل لا لتقاطعة على الحكم بخلاف ما
يكون من غيره من البيان بالرأي وهو نظير الالهام فانه حجة قاطعة في حقه وان لم
يكن في حق غيره بهذه الصفة ومما يتصل بسنة نبينا عليه السلام شرائع من قبله و
القول الصحيح فيه ان ما قص الله او رسوله منها من غير انكار يلزمنا على انه شريعة لرسولنا

ن اختلف

اذ لم يثبت بها الاحكام والثاني ما ثبت باجتهاده عليه السلام كما اشار اليه المصـ بقوله ويتصل بالسنن بيان طريقة
رسول الله صلعم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد واختلفوا في هذا الفصل اي في ان النبي عليه السلام هل كان
يجتهد فيما لم يوح اليه من الاحكام فقال الاشعرية واكثر المعتزلة لا وقال الاصوليون كان يجتهد وهو المنقول عن
ابي يوسف وهو مذهب مالك والشافعي وعامة اهل الحديث واليه اشار بقوله والصحيح عندنا اي عند اكثر اصحابنا انه عليه السلام
كان يعمل بالاجتهاد ايضا كسائر المجتهدين لكن اذا انقطع طمعه عن الوحي فيما ابتلي به من الحادثة فهو صلعم كان مامورا
بانتظار الوحي فيما نزلت الحادثة بين يديه ثم كان يعمل بالرأي اذا لم ينزل الوحي الى مدة الانتظار وهي مقدرة بثلثة ايام و
قيل بخوف فوت الفرض ثم اذا عمل بالرأي ووقع الخطأ في اجتهاده ينزل الوحي بالتنبيه على الخطأ وهذا معنى قوله وكان لا يقر
على الخطأ مثل سائر المجتهدين فاذا اقر عليه السلام على شيء من ذلك اي اذا ثبت قلبه عليه السلام على حكم بالاجتهاد ولم ينزل
الوحي بالتنبيه على الخطأ كان ذلك دلالة قاطعة على اصابته في الحكم ولما كان يتوهم انه لما كان مجتهدا بالرأي فكان شانه
كسائر المجتهدين من احتمال الخطأ والصواب دفعه بقوله بخلاف ما يكون من غيره من سائر المجتهدين من البيان بالرأي
هذه الجملة بيان لما وهو اي اجتهاده في كونه قطعيا نظير الالهام فانه اي الهامه عليه السلام حجة قاطعة في حقه حتى لا يجوز لاحد
ان يخالفه لليقين بانه من الله تعالى وان لم يكن الالهام في حق غيره من الاولياء بهذه الصفة بان يكون حجة قاطعة فكذا
اجتهاده ولما فرغ عن هذا شرع في شرائع من قبلنا من جهة انها الملحقة بالسنة كما قال ومما يتصل بسنة نبينا عليه السلام
شرائع من قبله من الانبياء عليهم السلام ثم اختلف فقال اكثر المتكلمين وطائفة من الشافعية انه عليه السلام ما كان يعمل
بشريعة احد من الانبياء لان شريعة كل نبي انتهت بوفاته او ببعث نبي آخر فلا نعمل بشرائعهم وقال بعضهم يلزمنا العمل
بها انها شريعة نبينا عليه السلام سواء نقلت في القرآن او من اهل الكتاب ومن غيرهم واشار المصـ الى ما هو الحق بقوله
والقول الصحيح فيه وهو المختار عند اكثر مشائخنا الشيخ ابي منصور والقاضي الامام ابي زيد والشيخين شمس الائمة و
فخر الاسلام واليه مال اكثر المتاخرين ان ما قص الله ورسوله منها اي من شرائع الامم السابقة من غير انكار يلزمنا العمل به
على انه شريعة لرسولنا صلعم لا حيث انه شريعة للانبياء السابقين لانه اذا حكى الله في كتاب رسولنا عليه السلام من

باب متابعة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

وما يقع به ختم باب السنة باب متابعة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى الله عنهم قال ابو سعيد البردعى رحمه الله تقليد الصحابى واجب يترك به القياس لاحتمال السماع والتوقيف

غير نكير عليه فصار كانه جزء من ديننا فمثال ما قص الله من غير انكار قوله تعالى وكتبنا عليهم اى اليهود فيها اى التورية ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فهذا كله باق علينا ومثال ما ذكر علينا بالانكار قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبت احلت لهم وقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم من هذا ان تلك الاشياء ليست حراما علينا وانما شرط للعمل بالشرائع السابقة ان تكون مذكورة بوحى متلو او غير متلو لان التواتر مفقود فى الكتب السابقة وهى غير خالية عن التحريف والتغيير وقد اقر به كثير من علماء اهل الكتاب ولولا خوف التطويل لذكرت منه ما يكفيك بل التورية الموجودة فى ايدى اليهود اليوم صنفت بعد موسى عليه السلام لانه قال فيها مات موسى ودفن فى فلان الجبل ولا يعرف قبره الى اليوم ثم فوض الامر الى يوشع بن نون فيعلم من هذا الجمل ان ذلك الكتاب صنف بعد موسى ويوشع بن نون ويظهر بعد النظر فيه ان ذلك الكتاب كتاب التاريخ الترم مؤلفه ان يبين فيه ما مضى من عهد ادم الى زمان يوشع بن نون عليهم السلام ومع هذا غلط فيه فى كثير من المواضع وما اقتصر على نقل الاخبار ولم يقل فيه فى اى موضع انه من الله تعالى ومن تصنيف موسى عليه السلام وكذا حال الانجيل فان الاناجيل الاربعة الموجودة فى ايدى النصارى اليوم مؤلفها اربعة رجال احدهم متى فهو يبين حال عيسى عم من يوم ولادته الى يوم موته وثانيهم مرقس هو ايضا يذكر فى كتابه حاله عليه السلام بعد موته وثالثهم لوقا وهو رجل لم ير زمان عيسى عليه السلام بل يذكر حالاته اعتمادا على الرواية كما يظهر من ديباجة كتابه ورابعهم يوحنا وهو ايضا بعد زمان كثير بين تاريخ عيسى عليه السلام ومع ذلك وقع فى هذه الكتب ايضا كثيرا التحريف والتغيير كما اعترف به علماء النصارى فلذا كان الامر كذا فلا بد من اخبار من الله تعالى بوحى متلو او غير متلو فان قلت فلم لم يعتمد بقول عبد الله بن سلام وغيره من المؤمنين منهم قلت كيف يعتمد وقد وقع التحريف قبل وجوده بل هو لم ينظر الى اصل التورية بل الى ما هو محرف من كتاب التاريخ الذى ذكرت حاله لك انفا والله اعلم ولما فرغ عن هذا شرع فى بيان تقليد الصحابى فقال وما يقع به ختم باب السنة باب متابعة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى الله عنهم قال ابو سعيد البردعى رحمه الله وابو بكر الرازى فى بعض الروايات وجماعة من اصحابنا تقليد الصحابى اى المجتهد واجب على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين لا على صحابى اخر والتقليد اتباع الغير على ظن انه محق بلا نظر فى الدليل فيعتقد بما يقوله او يفعل به يترك القياس لاحتمال السماع والتوقيف من النبى صلى الله عليه وسلم بل هو الظاهر فى حقه وان لم يسند اليه فكان تقديم قول الصحابى من هذا الوجه كتقديم الخبر الواحد على

ولفضل اصابتہم فی نفس الرأی بمشاهدة احوال التنزیل ومعرفة اسبابه و
قال ابو الحسن الکرخی رحمه الله لا یجوز تقلید الصحابی الا فیما لا یدرک بالقیاس
وقال الشافعی لا یقلد احد منهم وهذا الخلاف فی کل ما ثبت عنهم من غیر
اختلاف بینهم ومن غیر ان یثبت انه بلغ غیر قائله فسکت مسلما له

القیاس وان سلم انه لیس مسموعا منه بل هو رأیه فهو ایضا یصلح ان یترک به قیاس غیره لان رأی الصحابة اقوی
من رأی غیرهم والیه اشار بقوله ولفضل اصابتهم فی نفس الرأی بمشاهدة احوال التنزیل ومعرفة اسبابه فبهذا
الاعتبار لهم مزیة علی غیرهم وهذا وجه ترجیح رأیهم علی رأی غیرهم فکما اذا تعارض القیاسان لمن بعدهم فیترجح
احدهما علی الاخر بنوع ترجیح فکذا ینبغی ان یترجح قیاسهم علی قیاس غیرهم من المجتهدین لزیادة قوة رأیهم من
الوجوه التی ذکرت وبهذا اندفع ما توهم المخالفون ان قول الصحابی یحتمل الرأی فکیف یترک به قیاس غیرهم
المساوا لهم فی الرأی وهذا هو مختار الشیخین وابی الیسر وهو مذهب مالک واحمد بن حنبل فی احدی الروایتین
والشافعی فی قوله القدیم والیه مال المصنف قال ابو الحسن الکرخی رحمه الله وجماعة منا والقاضی الامام ابو زید کما
یظهر من تقریره فی التقویم لا یجوز تقلید الصحابی الا فیما لا یدرک بالقیاس لانه ح جهة السماع متعین منه
علیه السلام لا محالة اذ الکذب غیر متصور فی حقهم رضی الله عنهم ولا مدخل للرأی فیه فیترک به القیاس
کما یترک بالخبر الواحد بخلاف ما اذا کان مدرکا بالقیاس فیحتمل ان یکون هذا رأیه والرأی یحتمل الخطأ لکونهم
غیر معصومین عن الخطأ کسائر المجتهدین فکیف یترک به القیاس وقال الشافعی فی قوله الجدید والیه ذهب کثیر
من المعتزلة والاشاعرة لا یقلد احد منهم سواء کان مدرکا بالقیاس او لا لانه ظهر فیهم الفتوی بالرأی حیث
لا یمکن انکاره واحتمال الخطأ فی اجتهادهم ثابت لعدم العصمة کما هو ثابت فی اجتهاد سائر المجتهدین ولا فرق بین
ما لا یدرک بالرأی من المقادیر ونحوها وبین غیره لانه یحتمل انما افتی فیما لا یدرک بالقیاس لخبر ظنه دلیلا ولم
یکن هو دلیلا فی الواقع فلا یکون اجتهاده حجة علی غیره من المجتهدین فکیف یترک به القیاس وهذا الخلاف
المذکور بین العلماء فی وجوب التقلید للصحابی المجتهد وعدم وجوبه انما هو فی کل ما ثبت عنهم من غیر اختلاف
بینهم یعنی هذا الخلاف المذکور انما یتحقق فی الصورتین الاولی هی ان صحابیا قال شیئا ولم یثبت فیه خلاف
منهم حتی لو ثبت خلافهم فیه فح لا یجب تقلیده بالاتفاق بل للمجتهد ان یعمل بایهما شاء والثانیة ما بینها
بقوله ومن غیر عطف علی قوله من غیر اختلاف ان یثبت انه ای الحکم او قول الصحابی بلغ غیر قائله فسکت مسلما له
ای یثبت الخلاف فی کل ما ثبت عن الصحابة من غیر ثبوت ان ذلک الحکم الذی قال به احدهم بلغ غیره
وهو سکت وسلم ذلک ولم یرد قوله اما لو ثبت ان ذلک الحکم بلغ غیره وهو سکت وسلم ذلک الحکم فکان اجماعا

واما ان اختلفوا فی شیٔ فالحق لا یعدو اقاویلھم ولا یسقط البعض بالتعارض لانہ تعین وجہ الرأی لما لم یجر المحاجۃ بینھم بالحدیث المرفوع فحل محل القیاس واما التابعی فان زاحمھم فی الفتوی یجوز تقلیدہ عند بعض مشائخنا رحمھم اللہ خلافا للبعض

فلا یتصور الخلاف ح بل یجب تقلید الاجماع بالاتفاق واشار المص الی ضد الصورۃ الاولی بقولہ واما ان اختلفوا ای الصحابۃ فی شیٔ فالحق لا یعدو ای یتجاوز اقاویلھم فلا یجوز لاحد ان یحدث قولا اٰخر لانھم اذا اختلفوا علی قولین او اقوال فقد اجمعوا علی انحصار الحق فیما قالوا لعدم اجتماعھم علی الخطأ وعدم خروج الحق عن اقاویلھم وھذا ھو الاجماع المرکب لمن خرج عن الاجماع یصیر قولہ باطلا ولما کان یتوھم انہ اذا تعارض اقوالھم فیما بینھم فیجب ان یتساقط الکل فاذا تساقط الکل فللمجتھد ان یعمل باجتھادہ وان ادی اجتھادہ الی قول اٰخر سوی اقوالھم دفعہ بقولہ ولا یسقط البعض ای بعض الاقوال بالبعض بالتعارض حتی یجوز ما قلتم لانہ تعین وجہ الرأی فی اقوالھم ای ان اقوالھم انما کانت بالرأی لما لم یجر المحاجۃ بینھم بالحدیث المرفوع ای لما لم یحتجوا بالحدیث المرفوع بعد ما وقع الخلاف بینھم ولم یأت احدھم بالحدیث المرفوع علی قولہ علم ان الحدیث لم یکن عندھم فی ذلک فتعین ان من قال برأیہ فحل قول کل واحد منھم محل القیاس فصار تعارض اقوالھم کتعارض القیاسین فکما لا یبطل القیاس بالتعارض لا یبطل اقوالھم ایضا فکما یرجح احد القیاسین علی الاٰخر کذلک ینبغی للمجتھد ان یرجح احد القولین ویعمل بہ ولا یحدث قولا اٰخر باجتھادہ ھکذا ینبغی ان یفھم ھذا المقام واما التابعی المجتھد فان زاحمھم ای الصحابۃ فی الفتوی کشریح زاحم علیا فی شھادۃ الابن للاب فانھا عند علی کانت جائزۃ وخالفہ فی ذلک شریح وقصتہ مشھورۃ یجوز تقلیدہ عند بعض مشائخنا رحمھم اللہ خلافا للبعض ف الحاصل ان کان ظھر فتواہ فی زمن الصحابۃ کالحسن البصری وسعید بن المسیب وعلقمۃ والنخعی والشعبی وغیرھم فھو مثل الصحابۃ حتی یجب تقلیدہ علی من بعدہ من المجتھدین ھذا عند بعض المشائخ وقال بعضھم لا یجوز لانہ لیس مثل الصحابۃ ولیس لھم ما لھم من المزیۃ من مشاھدۃ التنزیل والمعرفۃ علی اسبابہ وعن ابی حنیفۃ فی روایتان احدھما انہ قال لا اقلدھم رجال اجتھدوا ونحن رجال نجتھد وھذا ھو الظاھر من مذھبہ والثانیۃ ما نقل فی النوادر انہ قال اقلد لان الصحابۃ کانوا یرجعون الی اقوالھم ویعدونھم من جملتھم فی العلم فلما صاروا مرتبتھم کمرتبۃ الصحابۃ فیجب تقلیدھم ولما فرغ من مبحث المتابعۃ شرع فی الاجماع فقال

باب الاجماع

ولما فرغ من مباحث السنة شرع فی مباحث الاجماع وله فی اللغة معنیان احدهما العزم علی الشئ یقال اجمع فلان علی کذا اذا عزم علیه قال تعالیٰ فَاَجْمِعُوْا اَمْرَكُمْ ای اعزموا وثانیهما الاتفاق و فی الاصطلاح اتفاق خاص هو اتفاق جمیع المجتهدین الصالحین من امة محمد صلی الله علیه وسلم فی عصر علی واقعة فقولنا الاتفاق یعم الاقوال والافعال والسکوت والتقریر وقولنا جمیع المجتهدین یخرج اتفاق بعضهم ویخرج اتفاق العوام ایضا فانهما لیسا باجماع وقولنا الصالحین یخرج اجماع الفاسقین والمبتدعین من المجتهدین فانه لیس بحجة وقولنا من امة محمد صلی الله علیه وسلم یخرج اجماع مجتهدی الامم السابقة لانه من خصائص هذه الامة والمراد بقولنا فی عصر فی زمان ما قل اوکثر فلا یتوهم ان الاجماع لایتحقق الا باتفاق جمیع المجتهدین فی جمیع الاعصار الی یوم القیٰمة والمراد بقولنا علی واقعة الاجماع علی حکم یعم المنفی والمثبت والاحکام العقلیة والشرعیة وقد قید صاحب التوضیح بالشرعیة فعنده الاجماع علی حکم شرعی وهذا التعریف انما یصح علی قول من لم یعتبر موافقة العوام ومخالفتهم فی الاجماع اصلا واما علی رأی من اعتبر فیما لایحتاج فیه الی الرأی فالحد الصحیح عنده ان یقال هو الاتفاق فی کل عصر علی امر من الامور من جمیع من هو اهله من هذه الامة فیشمل المجتهدین خاصة فیما یحتاج فیه الی الرأی والکل فیما لایحتاج فیه الی الرأی ف واذا عرفت هذا فاعلم انه یجب علی القائل بحجیة الاجماع النظر فی ثبوته و فی تحققه وفی نقله وفی حجیته المقام الاول النظر فی ثبوته فقال النظام وبعض الشیعة لایمکن ثبوته فی نفسه لان الاتفاق علی حکم لایمکن بدون نقل ذلک الحکم الیهم و لایمکن النقل الیهم لانتشارهم فی المشارق والمغارب قلنا عدم امکان النقل فی حق من جد فی الطلب والبحث عن الادلة ممنوع بخلاف من قعد فی تعر بیته وهذا فی اجماع الصحابة واهل البیت واهل المدینة لایرد اصلا لان نقل الحکم الیهم ما کان ممتنعا فضلا ان یکون محالا ثم قال هؤلاء ان الاتفاق اما عن دلیل قطعی او عن ظنی وکلاهما باطل اما الاول فلانه لو کان لنقل لامحالة عادة واذا لم ینقل علم انه لم یوجد اذ لو وجد لم یحتج الی الاجماع بل کفی ذلک الدلیل القطعی واما الثانی فیستحیل الاتفاق به عادة لاختلاف الطبائع و الانظار والجواب عن الاول فهو انه قد یستغنی عن نقل القاطع بحصول الاجماع

الاجماع

الذی ھو اقوی منہ وفیہ رفع الخلاف المحوج الی الاستدلال وعن الثانی بان الظنی قد یکون جلیا حیث لا یمکن الاختلاف فیہ عادۃ فاختلاف الطبائع لا یمنع الاجماع فیہ بخلاف الظنی الدقیق واخفی المقام الثانی النظر فی تحققہ فقال المنکرون لو سلمنا ثبوتہ فی نفسہ ولکن ثبوتہ عنھم غیر ممکن لان العادۃ تستحیل ان یثبت من کل واحد من علماء الشرق والغرب بان فی المسئلۃ الفلانیۃ حکم بالحکم الفلانی لانھم لا یعرفون باعیانھم فضلا من تفاصیل احکامھم ومع ھذا یمکن ان یختفی بعضھم خوفا من الموافقۃ والمخالفۃ وان یظھر خلاف رأیہ والاعتبار برأیہ لا بالفاظہ علی ان اتفاقھم فی آن واحد غیر ممکن فلا بد من زمان طویل وحینئذ یمکن ان یرجع بعضھم قبل ان یتفق علیہ المقام الثالث النظر فی نقلہ الی من یحتج بہ فقال المنکرون لا یخلو اما ان ینقل بخبر الآحاد وذا غیر مفید اذ لا یجب العمل بہ فی الاجماع کما سیجیئ واما بالتواتر وذا غیر ممکن لان من البعید جدا ان یشاھد اھل التواتر جمیع المجتھدین شرقا وغربا ویسمعوا منھم وینقل منھم الی اھل التواتر ھکذا طبقۃ بعد طبقۃ الی ان ینقل الینا والجواب عن الدلیلین ان ھذا انکار الضروری اذ یعلم یقینا ان الصحابۃ والتابعین اجمعوا علی تقدیم الدلیل القطعی علی الظنی وما ھذا الا بثبوتہ منھم ونقلہ الینا المقام الرابع النظر فی کونہ حجۃ فاتفق جمھور المسلمین علی حجیتہ خلافا للنظام والشیعۃ وبعض الخوارج واستدلوا علی حجیتہ بالآیات منھا ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الھدی ویتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما تولی ونصلہ جھنم وساءت مصیرا وجہ الاستدلال بھا ان اتباع غیر سبیل المؤمنین حرام حیث اوعد علیہ وجمع بینہ وبین مشاقۃ الرسول المحرمۃ فثبت وجوب اتباع سبیل المؤمنین والاجماع سبیلھم فوجب اتباعہ وھو المطلوب ومنھا واعتصموا بحبل اللہ جمیعا ولا تفرقوا وجہ التمسک بھا انہ نھی عن التفرق وخلاف الاجماع تفرق فیکون منھیا عنہ ومنھا فان تنازعتم فی شیئ فردوہ الی اللہ والرسول وجہ التمسک بھا ان وجوب الرد الی اللہ ای الی کتابہ والی رسول اللہ ای الی سنتہ انما ھو فی صورۃ التنازع وعند الاتفاق التنازع معدوم فینعدم الرد الیھما لفوات الشرط فثبت ان عند عدم التنازع الاتفاق علی الحکم کاف عن الکتاب والسنۃ ولا معنی لکون الاجماع حجۃ الا کونہ کافیا عن الحکم عنھما وبالسنۃ فان غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم روی عنہ احادیث کثیرۃ بروایات مختلفۃ اللفظ متفقۃ المعنی کلھا دالۃ علی عصمۃ الامۃ من الخطأ وان کان کل واحد منھا احادا ولکن یبلغ قدر المشترک منھا حد التواتر فمنھا ما روی الترمذی عن عبد اللہ بن عمر قال قال

اختلف الناس فيمن ينعقد بهم الاجماع قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة

يقول الله صلى الله عليه وسلم ان الله لا يجمع امة محمد على ضلالة ويد الله على الجماعة ومن يشذ شذ في النار وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتبعوا السواد الاعظم فانه من شذ شذ في النار رواه الترمذي وابن ماجة عن انس وعن معاذ بن جبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشيطان ذئب الانسان كذئب الغنم يأخذ الشاذة والقاصية والناحية واياكم والشعاب وعليكم بالجماعة والعامة رواه احمد وعن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه رواه احمد وابو داؤد وبالدليل المعقول وهو انهم اجمعوا على القطع بتخطية المخالف والعادة تحيل اجماع العدد الكثير من المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع فوجب تقدير نص فيه فتامل في ثم اختلف القائلون بكونه حجة شرعية هل هو حجة قطعية او ظنية فعند الاكثر قطعية كصاحب البديع وصاحب الاحكام وذهب طائفة الى انها ظنية نظرا الى ما يرد على ادلتهم المذكورة في هذا الباب كما ذهب اليه صاحب المحصول فاحفظ تلك الفوائد العجيبة والعوائد الغريبة اختلف الناس الذين قالوا يكون الاجماع حجة فيمن ينعقد بهم الاجماع قال بعضهم وهو داؤد بن علي الظاهري وشيعته واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لا اجماع الا للصحابة لانهم هم المخاطبون بقوله تعالى كنتم خير امة الاية وبقوله كذلك جعلناكم امة وسطا الاية اذ الخطاب للموجودين لا للمعدومين وغيرهم كانوا معدومين حين الخطاب ولان الاحاديث الواردة على الثناء من النبي عليه السلام على الصحابة الدالة على صدقهم وكونهم على الحق مخصصة لهم ولان الاجماع لابد فيه من اتفاق الكل وذلك في زمان الصحابة ممكن واما فيمن بعدهم فلا لتفرقهم في المشارق والمغارب الجواب عن الاول انا لا نسلم ان الخطاب مخصوص بهم ولا يتناول غيرهم والا لزم ان لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند النزول لانه ليس اجماع جميع المخاطبين لخروج بعضهم بالموت فلا يكون حجة وايضا يلزم ان لا يعتبر اجماع من اسلم من الصحابة بعد نزول تلك الايات وهذا خلف وايضا يلزم ان لا يخاطب من بعدهم بالاحكام وعن الثاني ان الثناء على الصحابة لا يقتضي ان لا يعتد بخيرهم بل تدور كثير من الاحاديث الدالة على عصمة الامة الى يوم القيمة ولان النصوص عامة وعن الثالث مامر سابقا وقال بعضهم قيل هو لمالك لا اجماع الا لاهل المدينة لانه عليه السلام قال ان المدينة كالكير تنفي خبثها رواه الشيخان ولان المدينة دار الهجرة ومهبط الوحي ومجمع الصحابة ودار العلم ومدفن النبي عليه السلام فاذا كانت مشتملة على تلك الخصائص الحميدة فلا يخرج الحق

وقال بعضهم الاجماع الا العترة النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

عن اجماع اهلها ولا يعد و اجماعهم والجواب ان غاية يدل على فضل المدينة واهلها وهذا لا يدل على
نفي فضل غيرها وعلى اختصاص الاجماع المعتبر باهلها فان مكة شرفها الله تعالى مع اشتمالها على فضائلها
المشهورة المختصة بها كالبيت الحرام والركن والمقام وزمزم والحجر المستلم والصفا والمروة ومواضع المناسك
وكونها مولد النبي واسمٰعيل عليهما السلام لا يدل على اختصاص الاجماع المعتبر باهلها وحدهم فانه لا اثر
للبقاع في اعتبار اجماع اهلها بل الاعتبار بالعلم والاجتهاد والمكي والمدني والشرقي والغربي في ذلك سواء
وقيل قوله ذلك محمول على ان روايتهم مقدمة على رواية غيرهم وقال بعضهم وهم الزيدية والامامية
من الروافض لا اجماع الا العترة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعترة الرجل اقرباؤه فذهب هؤلاء الى انه
ينعقد بهم الاجماع وحدهم ويكون حجة على غيرهم ولا عبرة لمن خالفهم متمسكين بالكتاب والسنة والمعقول
اما الكتاب فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وجه التمسك
انه تعالى نفى الرجس عنهم خاصة بكلمة انما والرجس الخطأ فثبت انهم هم المعصومون عن الخطأ
فيكون قولهم صوابا فكان حجة واهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم كما يدل
عليه ما روي انه لما نزلت هذه الاية لف النبي عليه السلام عليهم الكساء وقال مشيرا اليهم هؤلاء
اهل بيتي واما السنة فهو قوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله و
عترتي وجه التمسك انه عليه السلام حصر ما يعصم به عن الضلال في الكتاب والعترة فلم يكن في
غيرهما حجة واما المعقول فهو انهم هم المختصون بشرف النسب وهم اهل بيت الرسالة ومعدن
النبوة وهم الواقفون على اسباب التنزيل ومعرفة التاويل وافعال النبي صلى الله عليه وسلم فيكون قولهم
حجة الجواب عن الاول انا لا نسلم المراد بالرجس المنفي الخطأ كما قلتم بل هو دفع التهمة عن نساء النبي
عليه السلام ودفع امتداد الاعين اليهن لان هذه الاية نزلت في نساء النبي عليه السلام كما يدل
عليه سياقها وهو قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء الى قوله انما يريد الله الاية ولف النبي
عليه السلام عليا ومن معه لا يدل على نفي كون الزوجات من اهل البيت والجواب عن الثاني ان هذا من
الاحاد وهو ليس عندكم اهلا بان يعمل به فضلا عن الاحتجاج به ولو سلمنا هذا فلا نسلم صحة نقله بل
المنقول الصحيح هو تركت فيكم امرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة رسوله كما رواه المالك في موطأ
ولو سلم فيحمل على كون روايتهم حجة وعن الثالث بان شرف النسب لا مدخل له في الاجتهاد وانما العبرة
في ذلك باهلية النظر وجودة الذهن واما المخالطة بالنبي عليه السلام فيشاركهم فيها غيرهم كالزوجات

والصحیح عندنا ان اجماع کل عصر من اہل العدالۃ والاجتہاد حجۃ ولا عبرۃ لقلۃ العلماء وکثرتہم ولا بالثبات علی ذلک حتی یموتوا

ومن کان یصحبہ فی السفر والحضر فلیس قول ہؤلاء وحدہم حجۃ فکذا قولہم ولو کان الامر کما قلتم لانکر علی رضی اللہ عنہ علی من خالفہ ولقال ان قولی حجۃ وانا معصوم مع کثرۃ المخالفین لہ والصحیح عندنا اجماع علماء کل عصر ای فی کل عصر من اہل العدالۃ والاجتہاد حجۃ لان الادلۃ التی تفید حجیۃ الاجماع عامۃ شاملۃ لا خصوصیۃ فیہا لاہل المدینۃ ولا لاصحاب النبی وعترتہ علیہ الصلوۃ والسلام بل یکفی ان یکون الاجماع من اہل العدالۃ لان الفاسق والمبتدع لیس قولہ حجۃ والاجماع حجۃ وان یکون من المجتہدین فیما یحتاج فیما الی الرأی کتفصیل احکام النکاح والطلاق والعتاق فینعقد الاجماع فی تلک الامور من المجتہدین فقط لا عبرۃ لمخالفۃ العوام وموافقتہم فیہ اما ما لا یحتاج فیہ الی الرأی کنقل القران واعداد الرکعات فلابد فیہ من اجماع الکل من الخواص والعوام حتی لو خالف واحد منہم لا یکون اجماعا ولا عبرۃ لقلۃ العلماء وکثرتہم عند الجمہور لان الادلۃ السمعیۃ الموجبۃ لعصمۃ الامۃ وکون اجماعہم حجۃ لا یختص بعدد دون عدد وسواء بلغ عددہم عدد اہل التواتر اولا وذہب بعض الاصولیین کامام الحرمین واتباعہ الی انہ یشترط فی حجیۃ الاجماع ان یبلغ عدد اہل التواتر لانہم اذا بلغوا حد التواتر لا یمکن اتفاقہم علی الباطل لاختلاف قرائحہم وآرائہم کما لا یمکن اتفاقہم علی الکذب فی الخبر ف اختلف الجمہور فی ان المجتہد اذا انحصر فی العصر فی الواحد فقال بعضہم قولہ حجۃ متبعۃ لانہ اذا لم یوجد غیرہ من الامۃ یصدق علیہ لفظ الامۃ بدلیل قولہ تعالی ان ابراہیم کان امۃ قانتا الآیۃ فاذا کان الواحد امۃ کانت الادلۃ السمعیۃ الدالۃ علی کون الاجماع حجۃ متناولۃ لہ کما تناولت الکثیر وقال بعضہم ان قولہ وحدہ لا یکون حجۃ لان الاجماع یشعر بالاجتماع واقلہ لا یتصور الا من اثنین فصاعدا وھذا ہو القوی لان الامۃ لا یطلق علی الواحد الا مجازا ولا یلزم من ارتکاب المجاز فی ابراہیم لتعظیمہ ارتکابہ فی غیرہ ولا عبرۃ بالثبات علی ذلک الاجماع حتی یموتوا فی تلک المسئلۃ اربعۃ اقوال الاول انہ لا یشترط انقراض عصر المجمعین لانعقاد الاجماع مطلقا حتی لو اتفقوا علی امر ولو ساعۃ لا یجوز لہم ولا لغیرہم الرجوع عنہ بعدہ وہو مذہب جمہور العلماء منا ومن اصحاب الشافعی والاشاعرۃ والمعتزلۃ والثانی انہ یشترط مطلقا حتی یجوز الرجوع بعدہ لبعضہم او لجمیعہم لکن لا یجوز لغیرہم المخالفۃ ما بقی واحد من المجمعین فاما اذا ماتوا جمیعا فلا و ھذا مذہب ابن فورک واحمد بن حنبل والثالث انہ یشترط فی الاجماع السکوتی دون غیرہ والیہ ذہب الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنی واختارہ صاحب الاحکام والرابع ان کان سندہ قیاسا فیشترط وان کان نصا

(حاشیہ:) القول الاول — القول الثانی — القول الثالث — القول الرابع

ولا المخالفة اهل الهوى فيما نسبوا به الى الهوى ولا المخالفة من لا رأى له فى الباب الا فيما يستغنى عن الرأى

قاطعا فلا واليه ذهب ملم الحرمين والمختار هو الاول لان الادلة السمعية عامة يتناول ما انقرض عصره وما لم ينقرض ولا عبرة لمخالفة اهل الهوى فيما اى فى امر نسبوا به اى بذلك الامر الى الهوى مثلا اذا انعقد الاجماع على فضيلة ابى بكر بخلاف الروافض فيه غير معتبر لانهم فى ذلك نسبوا الى الرفض اما لو خالفوا فى غير ذلك فيعتبر مخالفتهم حتى لا ينعقد الاجماع على بعض الاقوال تفصيل المقام ان المجتهد المبتدع اذا كانت بدعته مفضية الى الكفر كالمجسمة وغلاة الروافض فهو كالكافر لا يعتبر قوله اصلا وان لم تكن مفضية ففيه ثلاثة اقوال الاول انه لا يعتبر مطلقا والثانى انه يعتبر مطلقا والثالث انه يعتبر فى حق نفسه لا فى حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة على غيره وقال شمس الائمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به وهذا قول رابع واليه مال المصنف لانه داخل فى الامة غايته انه فاسق ببدعته وذا لا يخل باهلية الاجتهاد وكونه من الامة على ان الظاهر صدقه فيما يخبر به عن اجتهاده خصوصا فيما ليس هو منسوبا به الى الهوى ومال الى الاول كثير من المحققين وقالوا هو فاسق ليس من الامة على الاطلاق بسقوط عدالته بالفسق فلا يعتبر قوله كالكافر والصبى ولا عبرة لمخالفة من لا رأى له كالعوام فى الباب الا فيما يستغنى عن الرأى يعنى فى الاحكام التى لا يحتاج فيها الى الرأى كنقل القران واعداد الركعات يعتبر فيها قول العوام ومن ليس بمجتهد حتى لو خالف واحد منهم لا ينعقد الاجماع واما الاحكام التى يحتاج فيها الى الرأى فلا عبرة لمخالفتهم فيها فينعقد الاجماع البتة مع مخالفتهم وفى هذه المسئلة ثلثة اقوال الاول انه لا يعتبر قول العوام مطلقا بل الاعتبار لاقوال المجتهدين وهو قول الجمهور قالوا ان العامى مقلد للمجتهد فيجب عليه قوله ولا يجوز له المخالفة فلا يعتبر خلافه كما لا يعتبر خلاف المجتهد بعد الاجماع ولان السلف وهم الصحابة والتابعون كانوا متفقين على عدم اعتبار موافقة العامى ومخالفته فى الاجماع ولان العوام كثيرون منتشرون فى الارض شرقا وغربا غير معروفين فلا يمكن ضبطهم والاطلاع على اقاويلهم فلو كان ذلك شرطا لا ينعقد الاجماع وهذا هو الحق المبين والثانى يعتبر مطلقا لانهم فى الامة وانما ثبتت العصمة للامة كلها لا لبعضها وهم المجتهدون واليه ذهب القاضى ابوبكر الباقلانى والثالث ان قولهم معتبر فيما يحتاج فيه الى الراى و لا يعتبر فى غيره واليه ذهب المصنف وكثير من المحققين ولما فرغ عن البحث فيمن ينعقد بهم الاجماع

له اى هو من امة الدعوة و ليس من امة الاجابة ١٢ منه.

ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا لانه لا خلاف فيه ففيهم اهل المدينة وعترة الرسول عليه السلام ثم الذى ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقين لان السكوت فى الدلالة على التقرير دون النص

شرع فى ركنه ومراتبه فقال ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا بان يقولوا جميعا اجمعنا على
كذا لانه لا خلاف فيه اى فى هذا القسم من الاجماع ففيهم اهل المدينة وعترة الرسول عليه السلام فهذا
الاجماع لا خلاف لاحد فى كونه حجة لوجود اجماع الصحابة وعترة النبى عليه السلام واهل المدينة ووجود
النص عن الكل فصار مثل الاية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده كاجماعهم على خلافة ابى بكر رضى الله عنه ثم
الاجماع الذى ثبت بنص بعضهم اى بعض الصحابة وسكوت الباقين منهم بان نص بعض اهل الاجماع على
حكم فى مسئلة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين اهل العصر ومضت مدة
التامل فيه ولم يظهر مخالف فكان ذلك اجماعا عند الجمهور ويسمى بالاجماع السكوتى وهو ادون من الاجماع السكوتى
الاول لان السكوت فى الدلالة على التقرير اى تقرير الحكم دون النص ولهذا لا يكفر جاحده تفصيل المسئلة ان
العلماء اختلفوا فى الاجماع السكوتى على اقوال القول الاول انه حجة واجماع صحيح وهو قول اكثر اصحابنا واحمد القول الاول
بن حنبل وبعض الشافعية وهو مختار ابى اسحق الاسفرائنى وقول الجبائى الا انه اشترط فى ذلك انقراض
العصر على السكوت القول الثانى انه ليس باجماع ولا حجة وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا ومذهب داؤد القول الثانى
الظاهرى وابى بكر الباقلانى من الاشعرية وبعض المعتزلة والغزالى والشافعى فى احد قوليه القول الثالث القول الثالث
انه ليس باجماع ولكنه حجة وهو قول ابى هاشم والشافعى فى احد قوليه واختاره ابن الحاجب فى مختصره
الكبير وصاحب الاحكام القول الرابع انه ان كان فتيا من مجتهد فهو اجماع وان كان حكم حاكم فلا القول الرابع
واليه ذهب ابو على بن ابى هريرة من الشافعية واستدل الجمهور بان التكلم من الكل عسير غير معتاد بل
المعتاد ان الكبار يتولى الفتوى ويسلم سائرهم فسكوتهم عن اظهار الخلاف دليل ظاهر على وفاقهم لان
العادة مستمرة بان الحادثة اذا وقعت بادر اهل العلم الى الاجتهاد وطلب الحكم واظهار ما عندهم
فاذا لم يظهر من واحد منهم خلاف مع ارتفاع الموانع وطول الزمان دل ذلك على رضاهم بذلك الحكم
فكان ذلك بمنزلة التصريح وبان الواجب على المجتهد ان يظهر ما هو عنده حق فاذا سكت دل على ان هذا
الحكم عنده حق اذ السكوت عن الحق حرام وذا بعيد عن المجتهد الساعى فى اقامة الحق خصوصا عن الصحابة
رضى الله عنهم واحتج النافون لكونه اجماعا وحجة بان سكوت المجتهد لا يدل على الوفاق بل قد يكون لامور
اخرى منها انه لم يجتهد فى الواقعة بعد ومنها ان اجتهاده لم يؤده الى شئ او ادى الى خلافه ولكن سكت

ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفا ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف فقد اختلف العلماء فى هذا الفصل فقال بعضهم هذا لايكون اجماعا لان موت المخالف لايبطل قوله وعندنا اجماع علماء كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق لكنه فيما لم يسبق فيه

اعتمادا على ان كل مجتهد مصيب منها انه سكت لخوف الفتنة وثوران الفساد منها انه سكت لمهابة من انقى بخلافه وخوف سطوته كما نقل عن ابن عباس فى مسئلة العول والجواب ان تلك الاحتمالات و ان كانت ممكنة عقلا لكنها خلاف الظاهر من احوال المجتهدين المحققين واما قصة ابن عباس فغير ثابت وقد ثبت ان عمر كان اشد انقيادا للحق وقد اظهر خلاف كثير من الصحابة رضى الله عنهم ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفا اى بعد اجماع الصحابة الاجماع من اهل كل عصر بشرط ان لايكون اجماعهم مخالفا لقول من سبقهم وهم الصحابة فهذا الاجماع بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانية دون اليقين ثم اجماعهم اى من بعد الصحابة على قول سبقهم فيه اى فى ذلك القول الذى اجمعوا عليه مخالف بان اختلفوا اولا على قولين ثم اجمع من بعدهم على احد القولين كمسئلة بيع ام الولد فانه لا يجوز عند عمر و يجوز عند على ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم الجواز فهذا القسم من الاجماع دون الكل وسياتى وجهه فهو بمنزلة الخبر الواحد يتقدم على القياس يوجب العمل دون اليقين كالخبر الواحد ثم بين وجه كونه ادون من سائر الاقسام فقال فقد اختلف العلماء فى هذا الفصل فقال بعضهم وهم اهل الظواهر وجماعة من الاصوليين منهم ابو بكر الصيرفى من الشافعية والشيخ ابو الحسن الاشعرى و احمد بن حنبل والغزالى و الجوينى وهو امام الحرمين و نقله بعض المشائخ عن ابى حنيفة رضى الله عنه هذا لايكون اجماعا حتى يبقى المسئلة اجتهادية كما كانت و يجوز لاحد ان ياخذ بالقول المخالف لهذا الاجماع ودليلهم هذا ان فى ذلك الاجماع لم يحصل اتفاق الامة لان فيه قولا مخالفا وهو قول من سبقهم فيه مخالف ولم يبطل قوله بموته ان مات لان موت المخالف لا يبطل قوله والا لزم تعطل المذاهب الماضية فاذا لم يحصل اتفاق جميع الامة الذى هو شرط للاجماع فلم ينعقد الاجماع والجواب انه منقوض بما اذا لم يستقر خلافهم فانه يجرى فيه هو حجة اتفاقا وعندنا اى عند كثير من اصحابنا واصحاب الشافعى وهو المنقول عن محمد ونقله بعض المشائخ عن ابى حنيفة وهو المختار عند المصر اجماع علماء كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق فكلا الاجماعين سويان فى كونهما حجة لان الادلة السمعية عامة يتناول كليهما ولانه لو لم يكن اجماعهم حجة للزم تخطية الامة الاحياء فى اجماعهم وهم المجمعون من اهل العصر الثانى واللازم باطل للادلة الدالة على عصمة الامة عن الخطاء لكنه فيما لم يسبق فيه

الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الآحاد واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالآحاد وهو يقين باصله لكنه لما انتقل الينا بالآحاد اوجب العمل دون العلم وكان مقدما على القياس

الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد ولما فرغ من ركنه ومراتبه شرع في كيفية نقله الينا ومراتبه بهذا الاعتبار فقال واذا انتقل الينا اجماع السلف اى الصحابة باجماع اى باتفاق كل عصر على نقله اى نقل ذلك الاجماع كان في معنى نقل الحديث المتواتر حتى يكون موجبا لليقين والعمل كاجماعهم على خلافة ابى بكر فان هذا الاجماع منقول الينا بنقل المتواتر واذا انتقل الينا بالافراد اى بخبر الاحاد من دون الوصول الى حد التواتر كان كنقل السنة بالاحاد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار في الفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وعلى توكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يمثله بالحديث المشهور وهو عند الاصوليين كالمتواتر الا ان المشهور في قرن الصحابة لم يبلغ حد التواتر وهذا الامر لا يتحقق في الاجماع لانه لم يكن في زمن النبي عليه السلام حتى يقال في قرن الصحابة المنقول بخبر الاحاد ثم بعده لك تواتر بل هو نشأ في زمن الصحابة فبعد ذلك ليس الا احادا او متواترا فلذلك قال كنقل السنة بالآحاد فيكون حكمه كحكم خبر الاحاد ثم بين وجه الشبهة بينهما بقوله وهو اى الاجماع يقين باصله مثل السنة فكما ان السنة قطعى ويقين باصلها لكونها منسوبا الى المعصوم فكذلك الاجماع قطعى ويقين باصله لكونه منسوبا الى الامة المعصومة عن الخطاء لكنه اى الاجماع لما انتقل الينا بالآحاد اوجب العمل دون العلم اى انما صار ظنيا بحسب النقل بخبر الاحاد كما ان السنة صارت ظنية بحسب النقل بخبر الآحاد فلذا اوجب العمل لا اليقين ولذا لا يكفر جاحده وكان ذلك الاجماع مقدما على القياس كما ان السنة تتقدم عليه لان القياس ظنى لاصل هذا ما ذهب اليه جمهور العلماء وقال بعض فقهائنا والغزالى ان الاجماع بخبر الواحد لا يثبت ولا يكون موجبا للعمل لانه استدلوا عليه بان فيه اثبات اصل عظيم من اصول الفقه بالظاهر اى بدليل ظنى وقياسه على خبر الواحد في الاصول لا ينبغى ان تثبت بالظنى لان الاصول حجة قطعية اعتقادية يتوصل به الى اثبات الاحكام العملية ف اختلفوا في انعقاد اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل على ستة اقوال الاول انه لا يعتبر وهو مذهب الجمهور والثانى انه يعتبر وهو مذهب محمد بن جرير الطبرى وابى بكر الرازى من اصحابنا وابى الحسن الخياط واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه الثالث ان بلغ المخالفون عدد التواتر لا ينعقد والا ينعقد وهو مذهب اكثر الاصوليين الرابع ان سلم الاكثر اجتهاد المخالف فيه لا ينعقد والا ينعقد الخامس ان هذا

باب القياس وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه اما الاول فالقياس هو التقدير لغة يقال قس النعل بالنعل اى قدره به واجعله نظير الآخر

لا يكون اجماعا ويكون حجة السادس ان اتباع الاكثر اولى وجاز خلافه والحق هو الثانى بثلثة اوجه الاول ان لفظ المؤمنين ولفظ الامة الواردين فى الادلة الدالة على عصمة الامة وكون الاجماع حجة صادقان على الاكثر وان خالفهم الواحد والاثنان كما هو العرف كما يقال بنو تميم يكرمون الضيف اى اكثرهم والثانى قوله عليه السلام اتبعوا السواد الاعظم وهو الاكثر وقوله من شذ شذ فى النار والواحد والاثنان بالنسبة الى الجمهور شاذ معتوب فلا يعبأ بقوله والثالث الاجماع فان الصحابة اتفقوا على خلافة ابى بكر مع مخالفة على وسعد بن عبادة وهذا يعد اجماعا ومن انصف من نفسه لعلم ان اشتراط الكل يهدم اساس الاجماع ولما فرغ عن بحث الاجماع شرع فى بحث القياس اخره عن الاجماع لكونه ادون منه قوة فقال باب القياس وهو اى الباب يشتمل على بيان نفس القياس اى معناه وحده لغة وشرعا فانه سيبين معناه اللغوى والشرعى وشرطه وركنه وحكمه ودفعه فيبين المص فى هذا الباب شرط القياس وركنه وحكمه ودفعه كما سيأتى ووجه حصر الباب فى تلك الامور الخمس ان الشئ اذا لم يعرف معناه اللغوى والاصطلاحى لا يصح البحث عنه لان البحث عن المهمل عبث وبعد تعين معناه اما ان يعتبر باعتبار ما هو مانع ودافع له اولا وعلى التقدير الثانى اما ان يعتبر باعتبار ما يتوقف على ذلك الشئ اولا بل يتوقف الشئ عليه والمراد بالركن العلة التى هى الوصف الجامع بين الاصل والفرع اذ هى ركن القياس كما سيأتى والمراد بالبحث عن الركن البحث بما يتعلق بالعلة من الاحكام والشروط على ما يأتى فى بيان ركنه لا بيان ان ركنه العلة لان ركنه يعلم من بيان نفسه والمراد من حكم القياس الاثر الثابت به وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهى نتيجة القياس فالقياس تبين ان العلة فى الاصل هذا ليثبت الحكم فى الفرع لا تعدية الحكم واثباته فى الفرع لان هذا المعنى معلول للقياس والقياس علة والعلة غير المعلول والمراد بالدفع دفع الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة من اصحاب الشافعى فان الشافعية علل الاطردية ولنا مؤثرة فنحن ننقضها على وجه تلجئهم الى القول بالتأثير والشافعية تدفع العلل المؤثرة ثم نجيبهم عن الدفع فهذا البحث هو اساس المناظرة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث وسيأتى الوضوح فانتظر اما الاول هو بيان نفس القياس فشرع اولا فى بيان معناه اللغوى فقال فالقياس هو التقدير لغة يقال قس النعل بالنعل اى قدره به واجعله نظير الآخر اعلم انه اختلف العلماء فى معناه اللغوى فذهب ابن الحاجب واتباعه الى ان معناه المساواة يقال فلان يقاس بفلان اى يساويه وذهب الاكثرون الى ان معناه لغة التقدير وهذا اظهر لان القياس صفة القائس

والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل فی الحکم والعلة واما شرطه فان لا یکون الاصل مخصوصا بحکمه بنص اخر

والمساواة صفة المقيس والمقيس عليه والضمير فی قوله اجعله يرجع الى النعل نظرا الى ظاهر اللفظ وان كان مؤنثا سماعيا ثم شرع في المعنى الاصطلاحي فقال والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل والمراد من الاخذ اثبات مثل حكم الاصل فی الفرع والحاصل اذا اظهروا حكم الفرع من الاصل المقيس عليه بسبب اشتراك الوصف الذی هو علة الحكم فی الاصل والفرع سموا ذلك الاخذ المذكور قياسا وهذا معنى القياس فی اصطلاح الفقهاء والمناسبة بين المعنيين ای اللغوی والاصطلاحی ظاهر بينه المصنف بقوله لتقديرهم الفرع بالاصل فی الحكم والعلة فالمعنى الاصطلاحی موافق للمعنى اللغوی فی التقدير الا ان فی اللغة التقدير مطلق وفی المعنى الاصطلاحی التقدير بين الاصل والفرع فی العلة والحكم فظهر ان المساواة فی العلة والحكم بين الاصل والفرع شرط للقياس ثم هذا ليس بحد حقيقی للقياس بل الحد المنقول عن الشيخ ابی المنصور انه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فی الاخر اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله تعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة اجتنابا عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم انتقال حكم الاصل الذی هو ايضا وصف الى الفرع والعلة التی هی الوصف من الاصل الى الفرع وهذا باطل وذكر لفظ المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر فی سقوط الخطاب عنه بالعجز واما شرطه ای القياس فاربعة الاثنان منها عدميان والاثنان منها وجوديان قدم العدميين على الوجوديين لكون العدم مقدما على الوجود فالاول من العدميين فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر اعلم ان الاصل فی القياس عند جمهور العلماء من الفقهاء هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر فی تحريم البيع بجنسه متفاضلا كان الاصل هو البر لانه محل حكم الحرمة فی البيع بجنسه متفاضلا والنص قد ورد فيه والارز فرع على هذا التقدير وعند المتكلمين هو الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه السلام الحنطة الحديث فالاصل على هذا التقدير هو هذا الحديث الدال على حكم الحرمة فی هذا المثال والفرع على هذا التقدير هو الحكم الثابت بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا فی الارز ولكن الحق هو الاول وهو يناسب المقام والمراد من المخصوص المتفرد لا الخصوص من صيغة عامة لانه غير ضار للقياس والباء فی بحكمه صلة الخصوص والضمير راجع الى الاصل والباء فی بنص اخر للسببية فالمعنى على هذا التقدير شرطه ان لا يكون محل الحكم الذی هو المقيس عليه متفردا بالحكم المشروع فيه بسبب نص اخر يدل على الاختصاص

كقبول شهادة خزيمة وحده كان حكما ثبت بالنص اختصاصا به كرامة له و ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس كايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة

وفساد المعنى على تقدير ان يكون المراد بالاصل النص الدال ويكون الباء بمعنى مع لا يخفى على الفطين

كقبول شهادة خزيمة وحده في الاصل المقيس عليه الذي هو شهادة خزيمة وحدها خص حكمه الذي هو القبول به تعظيما وتكريما له بسبب نص اخر هو قوله عليه الصلوة والسلام من شهد له خزيمة فهو حسبه فلا ينبغي ان يقاس عليه شهادة غيره كالخلفاء الراشدين اذ تبطل كرامة اختصاصه بهذا الحكم فيكون القياس مخالفا لقوله عليه السلام وهو باطل وقصته على ما روى ابوداؤد واحمد عن عمارة بن خزيمة عن عمه ان النبي عليه السلام ابتاع فرسا من اعرابي فاستتبعه النبي صلعم ليقضي ثمن فرسه فاسرع رسول الله صلى الله عليه وسلم المشي وابطأ الاعرابي فطفق رجال يعترضون الاعرابي فيساومونه بالفرس ولا يشعرون ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاعه فنادى الاعرابي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان كنت مبتاعا هذا الفرس والا بعته فقام النبي صلى الله عليه وسلم حين سمع نداء الاعرابي فقال اوليس قد ابتعته منك فطفق الاعرابي يقول هلم شهيدا فقال خزيمة انا اشهد انك قد بايعته فاقبل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال بم تشهد فقال بتصديقك يا رسول الله فجعل النبي صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة كشهادة رجلين وذكر البخاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل شهادة خزيمة بشهادتين ولم يبين القصة فلا اجد الرواية التي ذكرها بعض الشارحين بلفظها فذلك القبول كان حكما ثبت بالنص اختصاصه اي خزيمة به اي بالحكم فان الله تعالى قد اوجب لتعدد في الشهادة بقوله الكريم فاستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم ولكن خزيمة قد خص عنه بقول النبي صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة الحديث كرامة له لانه فهم من بين الحاضرين ان خبر الرسول عليه السلام بمنزلة المعاينة فكما يجوز الشهادة على المعاينة يجوز على خبره عليه السلام فلو يقاس عليه غيره سواء كان مثله او فوقه لزم مخالفة النص الموجب للاختصاص والشرط الثاني ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس ان لا يكون الاصل مخالفا للقياس اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره والعدول عن القياس يكون على اربعة اوجه الاول ان يخصص و يستثنى حكم النص بلا سبب معقول كشهادة خزيمة والثاني ان يشرع حكم من جانب الشارع ولا يعقل وجهه كاعداد الركعات فانه لا يعقل وجه الاعداد وتسميته هذا القسم معدولا به عن القياس مجازا اذ لا عموم له ولا قياس له حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس الثالث الاحكام المشروطة العديمة النظير كرخص المسافر والمسح على الخفين وهذا وان كان يفهم وجهه لانا نعلم ان رخص المسافر لاجل المشقة ولكن لا يقاس عليه غيره ايضا وتسمية

سه اي يكون المعنى ان لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص آخر ولا شك ان النص الآخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه والتغاير ضروري فافهم ۱۲ منه

سه لم اجد هذا الحديث بلفظ في كتب الحديث ولكن معناه ثابت من الاحاديث الصحيحة والآثار المروية ۱۲ منه سلمه الله تعالى

وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة

هذا القسم معدولا به عن القياس ايضا لجواز ومنها الاقسام الثلثة لايقاس عليها غيرها بالاتفاق والرابع ان يستثنى حكم عن قاعدة سابقة ولكن يفهم وجه الاستثناء بنظر دقيق كالمستحسنات فعند جمهور الفقهاء اذا شارك حكم في علة الاستثناء يجوز تخصيصه قياسا على الحكم الاول خلافا للبعض فمراد المصنف عن كون الاصل معدولا به عن القياس ما لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه فلا يورد عليه بالمستحسنات ولكن يرد ان الشرط الثانى مغن عن الاول لكونه من اقسامه كما علمت انفا فلا يستحسن التقابل بينهما كايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة فان ايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة المطلقة مخالف للقياس ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الصلوة والوضوء جميعا اذ القياس ان يزول الطهارة بالناقض وهو النجاسة والقهقهة ليست بنجاسة فهذا الاصل مخالف للقياس فلا يقاس عليه الارتداد فيمن ارتد في الصلوة والعياذ بالله فلا ينقض وضوءه والقهقهة في سجدة التلاوة وصلوة الجنازة لان الاصل ثبت في الصلوة المطلقة وهما ليسا بصلوة مطلقة فلا ينقض الوضوء بالقهقهة في سجدة التلاوة وصلوة الجنازة فهذا الاصل لا يتعدى حكمه والشرط الثالث من الوجوديين ان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط يتضمن شروطا اربعة وان كان باعتبار التسمية واحدا او يجوز ان يسمى عدة امور التى تشترك في امر واحد باسم واحد والشروط الاربعة راجعة الى تحقيق التعدى بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا من التعدى بل من شروط التعدى كذا في بعض الشروح فالاول ان يكون الحكم المتعدى شرعيا لا لغويا كما ذهب اليه ابن شريح من اصحاب الشافعى والقاضى الباقلانى والثانى ان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه اى بلا تفاوت وتغير والثالث ان يكون الفرع نظيرا للاصل لا ادون منه والرابع ان لا يكون النص في الفرع ويمكن ان يخرج الشرطان الاخران من قول المص سوى الشروط الاربعة احدهما ان يكون الحكم المتعدى ثابتا بالنص لا بالقياس لانه ان اتحد العلة في القياسين فذكر الواسطة لغو وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التى اعتبرها الشارع وثانيهما ان يتعدى الحكم لانه ان لم يتعد لا يصح التعليل عندنا خلافا للشافعى ولكن لا ثمرة لهما كما لا يخفى فالمص فرع على كل من الشروط الاربعة تفريعا كما سياتى تحقيقه فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة هذا التفريع على اول الشرط وهو كون الحكم شرعيا فابن شريح والباقلانى وقوم من اهل العربية قالوا الخمر ما خامر العقل فالنبيذ اذا بلغ حد السكر وخامر العقل نسميه خمرا ونحكم بالحد بشرب القليل والكثير منه

لانہ لیس بحکم شرعی ولا لصحۃ ظہار الذمی لکونہ تغییر الحرمۃ المتناہیۃ بالکفارۃ فی الاصل الی اطلاقہا فی الفرع عن الغایۃ

قلیلہ وکثیرہ حرام بعینہ لکونہ من افراد الخمر المحرمۃ لعینہا واستدلوا بعصیر العنب لانہ لا یسمی خمرا قبل الشدۃ المطربۃ فاذا حصلت تلک الشدۃ یطلق علیہ اسم الخمر واذا زالت زال الاسم فہذا الدوران یفید الظن فغلب علی ظننا ان العلۃ لذلک الاسم ہی وصف الشدۃ فما وجدنا الشدۃ فیہ اطلقنا علیہ اسم الخمر وقلنا انہ حرام لعینہ قلیلہ وکثیرہ سواء فی ذلک کالنبیذ فالحاصل انہم یخرجون العلۃ فی الاصل اللغوی لاطلاق الاسم علیہ فما وجدوا فیہ ہذہ العلۃ اطلقوا علیہ اسم الاصل ولکنہ فرق بین ان یعطی للنبیذ حکم الخمر اذا بلغ حد السکر لاشتراک العلۃ وبین ان یطلق علیہ اسم الخمر فان الاول قیاس فی الحکم الشرعی والثانی قیاس فی اللغۃ لانہ لیس بحکم شرعی دلیل علی قولہ فلا یستقیم وحاصلہ ان التعلیل لاثبات اسم الخمر علی سائر الاشربۃ حکم لغوی لیس بحکم شرعی والتعلیل انما احتیج الیہ فی الحکم الشرعی اذ اللغات توقیفیۃ علی السماع فان ثبت من اہل اللسان فلا قیاس وان لم یثبت لم یکن الطلاق حقیقۃ و التعلیل فی اللغۃ غیر مستقیم اذ الوضع قد یکون لرعایۃ المعنی ورعایۃ سبب الوضع وترجیح الاسم علی الغیر فالقارورۃ وان سمیت بہذا الاسم بمعنی انہ یتقرر فیہا الماء ولکنہ لا یصح ان یطلق علی الدن و بطن الانسان اسم القارورۃ وان کان یتقرر فیہما الماء فعلم من ہذا ان التسمیۃ القارورۃ بہذا الاسم علۃ اخری سوی التقرر وہو الوضع فتامل ولا ای یستقیم التعلیل لصحۃ ظہار الذمی تفریع علی الشرط الثانی وہو ان یکون التعدیۃ فی الحکم بعینہ ای بلا تغیر وانما شرط ہذا لاجل المساواۃ بین الاصل والفرع فلو تغیر حکم الاصل فی الفرع لزم اثبات حکم آخر ابتداء فی الفرع غیر الحکم الثابت فی الاصل و ہذا فاسد والشافعی یقول یصح ظہار الذمی قیاسا علی ظہار المسلم کما یصح طلاقہ قیاسا علی طلاقہ فاجاب المصنف بان ہذا التعلیل غیر مستقیم لفوت الشرط الثانی وہو تعدیۃ الحکم بعینہ لکونہ ای لکون ہذا التعلیل تغییر الحرمۃ المتناہیۃ بالکفارۃ فی الاصل وہو ظہار المسلم الی اطلاقہا ای الحرمۃ متعلق بقولہ تغییر فی الفرع وہو ظہار الذمی عن الغایۃ متعلق باطلاقہا والحاصل ان فی ہذا التعلیل لم یتعد حکم الاصل بعینہ وہو الحرمۃ المتناہیۃ بالکفارۃ الی الفرع بل تغیر ہذا الحکم حیث صار مطلقا عن الغایۃ اذ لا غایۃ للحرمۃ فی ظہار الذمی بل ہو حرمۃ مؤبدۃ لانہ لیس باہل الکفارۃ التی ہی دائرۃ بین العبادۃ والعقوبۃ وفی ظہار المسلم حرمۃ متناہیۃ بالکفارۃ فلما کفر

لہ قولہ فتامل اشارۃ الی بحث وہو ان اشتراط کون الحکم شرعیا ان کان لطلق القیاس فیرد باطلاق قیاس اسما علی البیت فی العروض بجامع التالیف قیاس کثیر من الاغذیۃ فی الحرارۃ علی الاصل بجامع الحلاوۃ شائع لا یتوقف علی الشرع وان کان القیاس الشرعی فلا یعم التفریع والتحقیق انہ حد القیاس الشرعی علی معنی انہ یشترط فیہ کون الحکم حکما شرعیا اذ ارکان لغویا او حسیا لا یثبت منہ المطلوب وہو اثبات حکم شرعی للمساواۃ فی اللغۃ ۱۲ منہ

ولا لتعدیۃ الحکم من الناسی فی الفطر الی المکرہ والخاطی لان عذرھما دون عذرہ فکان تعدیتہ الی مالیس بنظیرہ ولا لشرط الایمان فی رقبۃ کفارۃ الیمین والظھار وفی مصرف الصدقات لانہ تعدیۃ الی ما فیہ نص

المسلم رفع الحرمۃ لان المسلم اھل للکفارۃ فلو کان الحرمۃ فی ظھار الذمی ایضا متناھیۃ بالکفارۃ کما کان فی ظھار المسلم لکان التعلیل صحیحا التعدیۃ الحکم بعینہ وھو الحرمۃ المتناھیۃ ولا یستقیم التعلیل لتعدیۃ الحکم من الناسی فی الفطر الی المکرہ والخاطی تفریع علی الشرط الثالث وھو کون الفرع نظیر الاصل ودفع لقیاس الشافعی فانہ یقول لما عذر الناسی فی الفطر وصح صومہ کما ورد فی الحدیث انما اطعمک اللہ وسقاک فعذر المکرہ والخاطی اولی بالقبول لانھما لیسا بعامدین فی الفعل والناسی کان عامدا فیصح صومھما ایضا قیاسا علی صومہ فاجاب المص بان ھذا التعلیل غیر مستقیم لفوات الشرط الثالث وھو کون الفرع نظیر الاصل اذ الفرع وھو الخاطی والمکرہ لیس مساویا للاصل وھو الناسی بل دون منہ لان عذرھما ای الخاطی والمکرہ دون عذرہ ای الناسی لان النسیان یقع بلا اختیار من جانب صاحب الحق وھو اللہ تعالی وفعل الخاطی والمکرہ مضاف الی الخاطی والمکرہ فلا یضاف الی صاحب الحق لان الخاطی یذکر الصوم ولکنہ یقصر فی الاحتیاط فی المضمضۃ حتی دخل الماء فی حلقہ والمکرہ اکرھہ والجاءہ انسان یمکن دفعہ فلم یکن عذرھما کعذر الناسی فکان تعدیتہ ای الحکم وھو عدم الافطار من الناسی الی مالیس بنظیرہ وھو الخاطی والمکرہ فیفسد صومھما لا صومہ ولا یستقیم التعلیل لشرط الایمان فی رقبۃ کفارۃ الیمین والظھار تفریع علی الشرط الرابع وھو ان لا یکون النص فی الفرع سواء کان موافقا لما ومخالفا کما ھو المختار عند القاضی الامام ابی زید ومن تابعہ من المتاخرین وعند الشافعی ومشائخ سمرقند من الحنفیۃ یجوز التعلیل علی موافقۃ النص من غیر ان یثبت فیہ زیادۃ وھو الاشبہ لان فیہ تاکیدا للنص علی معنی انہ لولا النص لکان الحکم ثابتا بالتعلیل ولا باس ان یثبت الحکم بالقیاس والنص جمیعا کما ھو داب صاحب الھدایۃ یثبت المسائل بالنص اولا ثم یؤکدہ بالقیاس فالحاصل لا یصح اشتراط الایمان فی رقبۃ کفارۃ الیمین والظھار قیاسا علی رقبۃ کفارۃ القتل کما فعل الشافعی لان ھذا القیاس غیر مستقیم لفوات الشرط الرابع وھو عدم النص فی الفرع وھھنا ای فی الفرع وھو رقبۃ کفارۃ الیمین والظھار النص المطلق عن قید الایمان موجود وفی مصرف الصدقات ای کما لا یستقیم التعلیل لشرط الایمان فی رقبۃ کفارۃ الیمین والظھار کذلک لا یجوز التعلیل لشرط الایمان فی مصارف الصدقات اولا ثم صحۃ ھذہ الکفارۃ والقتل حتی لا یجوز صرفھا الی فقراء الکفار کما اشترط الشافعی قیاسا علی الزکوۃ لانہ تعدیۃ الی ما فیہ نص دلیل لعدم صحۃ التعلیل لاشتراط الایمان فی رقبۃ کفارۃ الیمین والظھار ومصارف الصدقات حاصلہ

بتغيره والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل بعد التعليل على ما كان قبله لان تغير حكم النص فى نفسه بالرأى باطل كما ابطلناه فى الفروع وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوى دل على عموم صدره فى الاحوال ولن يثبت اختلاف الاحوال الا فى

ان هذا التعليل غير مستقيم اذ فى الفروعات الثلث النص موجود وهو مطلق عن قيد الايمان بتغيره اى مع تغير الحكم والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل بعد التعليل على ما كان قبله انما صرح بقيد الرابع لئلا يذهب الى بعض الاوهام ان شرط الثالث متضمن لشروط اربعة وقبله شرطان فهذا شرط سابع فلدفع هذا التوهم اطلق اسم الرابع تنبيها على انه شرط واحد ومعنى بقاء حكم الاصل ان لا يتغير عما كان عليه قبل التعليل غير انه تعدى الى الفرع فحسب فالمراد من التغير تغير مفهوما اللغوى واما التغير من الخصوص الى العموم فهو من ضرورات القياس اذ القياس انما يفيد التعميم بسبب التعدى وفى هذا المقام الآن كلام طويل تركناه لخوف التطويل لان تغير حكم النص فى نفسه بالرأى باطل والضمير فى نفسه راجع الى التغير فالمعنى تغير حكم النص فى ذاته باطل سواء حصل التغير فى حكم النص فى الاصل وهو المقيس عليه او فى الفرع كما مر ذكره سابقا فى قوله ولا نص فيه وهذا معنى قوله كما ابطلناه فى الفروع اى كما قلنا سابقا لا يكون النص فى الفرع لانه يؤدى الى تغير حكمه فكذا قلت فى هذا الشرط انه لا يتغير حكم النص سواء كان التغير فى حكم المقيس والمقيس عليه فانه ثم ما قال صاحب التلويح ان قوله ولا نص فيه مغن عن هذا الشرط ويمكن ارجاع الضمير الى النص المعلل فيكون المعنى تغير حكم النص المعلل فى نفسه بالرأى باطل كما ان تغير حكم الفرع باطل على ما بيناه فى ظهار الذمى ونظائره فافهم ولما كان يرد على هذا الاصل نقوض شرع المصنف فى اجوبتها فقال وانما خصصنا القليل اى جوزنا بيع قليل الطعام بجنسه متفاضلا من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء مع ان قوله عليه السلام يجرى فى منع مطلق بيع الطعام بجنسه متفاضلا سواء كان قليلا او كثيرا فلما عللتم حرمة الربوا فى هذا الحديث بالقدر والجنس وعديتم الحرمة الى غير الطعام باشتراك هذه العلة فقد خصصتم جواز بيع قليل الطعام وهو الخارج عن الكيل الشرعى اى الاقل من نصف الصاع بجنسه متفاضلا وقد كنتم تقولون لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل وههنا غير حكم الاصل الدال على حرمة الربوا فى القليل والكثير حيث خصصتم القليل فقد بطلتم الشرط المذكور فاجاب المصنف عن هذا بقوله لان استثناء حالة التساوى دل على عموم صدره فى الاحوال ولن يثبت اختلاف الاحوال الا فى الكثير يعنى المساوات مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام فى قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء والاصل

لـه لان من قوله ولا نص فيه يفهم عدم تغير حكم الفرع خاصة وههنا يشتمل لعدم تغير حكم الاصل والفرع جميعا فكيف يغنى قوله السابق عنه ومن لعدم تغير الفرع عن ذكر عدم تغيير كليهما فتدبر ۱۲ منه

الکثیر فصار التغیر بالنص مصاحبا للتعلیل لا بہ وکذلک جواز الابدال فی باب الزکوۃ ثبت بالنص لا بالتعلیل لان الامر بانجاز ما وعد للفقراء رزقا لہم مما اوجب لنفسہ علی الاغنیاء من مال مسمی لا یحتملہ مع اختلاف المواعید یتضمن الاذن بالاستبدال | الاستبدال

ای المستثنی ان یکون من جنس المستثنی منہ فلا بد من احد الامرین اما ان یاول فی المستثنی کما یاول الشافعی ویقول تقدیرہ لا تبیعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا بالطعام فبیع الطعام بالمساواۃ حلال مستثنی من النہی الدال علی الحرمۃ الثابتۃ فی قولہ علیہ السلام لا تبیعوا الحدیث فبیع القلیل والکثیر متفاضلا حرام داخل تحت النہی حتی بیع الحفنۃ بالحفنتین او حبۃ بالحبتین ایضا حرام داخل تحت النہی واما ان یاول فی المستثنی منہ کما یاول الحنفیۃ ویقول تقدیرہ لا تبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساوات والاحوال المتداولۃ فی العرف ثلثۃ المساواۃ والمفاضلۃ والمجازفۃ وکلہا احوال الکثیر فبیع الکثیر فی حالۃ واحدۃ وہی المساواۃ حلال بالاستثناء وفی الحالتین ای المجازفۃ والمفاضلۃ حرام داخل تحت النہی واما القلیل فمسکوت عنہ غیر مذکورۃ فی المستثنی منہ ولا فی المستثنی فبقی علی الاصل الذی ہو الاباحۃ فیجوز بیع القلیل بالقلیل ضعفا فاحتی یجوز بیع الحفنۃ بالحفنتین فصار التغیر حاصلا فی حکم الاصل بالنص ای بدلالۃ النص حال کونہ مصاحبا للتعلیل لا بہ ای بالتعلیل کما ہو ظنکم وکذلک ای مثل ثبوت تخصیص القلیل بالنص ثبت جواز الابدال فی باب الزکوۃ دفع لدخل مقدر تقریرہ ان الشرع اوجب الشاۃ فی زکوۃ السوائم فی بعض النصاب حیث قال علیہ السلام فی خمس من الابل شاۃ و لما عللتم بانہا مال صالح للحوائج وکل ما ہو کذلک یجوز اداؤہ فلما جوزتم اداء قیمۃ الشاۃ باشتراک العلۃ فقد ابطلتم قید الشاۃ المفہوم من النص صریحا حیث جوزتم القیمۃ مکانہا فقد تغیر حکم النص بعد التعلیل لان قبلہ کان عین الشاۃ واجبۃ وبعدہ لم یبق فاجاب لہم بان ہذا الجواز ثبت بالنص ای بدلالۃ النص او باقتضائہ قال بعض الشارحین المراد بالنصوص الواردۃ فی ضمان الارزاق کقولہ تعالی وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا لا بالتعلیل بل ہذا التغیر ثبت قبل التعلیل بالنص لان الامر بانجاز ای بایفاء ما وعد للفقراء رزقا لہم کما وعد فی قولہ وما من دابۃ الایۃ مما اوجب لنفسہ علی الاغنیاء بیان لما وعد الفقراء من مال مسمی ای معین کالشاۃ والبقر والابل بیان لما اوجب علی الاغنیاء لنفسہ لا یحتملہ ای انجاز ما وعد مع اختلاف المواعید الالہیۃ وہی الماکول والمشروب والملبس والمرکب والمسکن وغیر ذلک مما یحتاج الیہ الناس اذ المال المسمی ای المعین لا یکفی لتلک الحوائج یتضمن الاذن من صاحب المواعید ہو اللہ سبحانہ بالاستبدال ای استبدال الشاۃ بالقیمۃ التی بہا یتوصل الی جمیع الحوائج وقولنا الامر بانجاز اسم لان قولہ لا یحتملہ صفۃ لمال مسمی وقولہ | الاستبدال

فصار التغیر بالنص مجامعاً للتعلیل لا بہ وانما التعلیل لحکم شرعی وهو صلاح المحل للصرف الی الفقیر بدوام یدہ علیہ

یتضمن الاذن خبرلان وحاصل الکلام ان الزکوۃ حق اللہ تعالی ابتداء اذ هی عبادۃ والمستحق للعبادۃ هو اللہ تعالی لاغیرہ فالزکوۃ اولا تقع فی ید اللہ تعالی کما قیل الصدقۃ تقع اولا فی کف الرحمن قبل ان تقع فی کف الفقیر ثم امر بانجاز ما وعد لعبادہ من الاکل والمشرب والملبس وغیر ذلک من ذلک المال الذی اخذہ من الاغنیاء و انما فعل هذا الابتلاء هو ان اللہ لم یرزق الفقراء بل رزقهم الاغنیاء ولاشک وان حوائج الفقراء متنوعۃ لا یمکن دفعها من مال معین فهذا الامر الذی امر بہ الاغنیاء وهو اعطاء حق اللہ تعالی للفقراء لایفاء وعدہ تعالی یدل علی اذنہ بالاستبدال حتی ینجز مواعیدہ المتنوعۃ اذ انجاز مواعیدہ من مال معین غیر ممکن الوقوع عادۃ نعلم من هذا الامر ان مقصودہ من الشاۃ قیمتها وانما ذکر اسم الشاۃ لیکون معیار المقدار الواجب اذ بها یعرف القیمۃ فصار التغیر ای تغیر عین الشاۃ بالنص ای بدلالۃ النص ای باقتضائہ وهو الامر بانجاز ما وعد مجامعا للتعلیل لا بہ ای بالتعلیل حتی یصح ما قلتم واعترض علی هذا الدلیل بان وجوب الشاۃ ثبت بعبارۃ النص وجواز الاستبدال بدلالۃ النص او باقتضائہ وما یثبت بالاقتضاء او بدلالۃ النص لا یصلح معارضا لما یثبت بعبارۃ النص فکیف جوزتم استبدال عین الشاۃ الذی ثبت بعبارۃ النص وهو قولہ علیہ السلام فی خمس من الابل شاۃ بالقیمۃ التی ثبتت بالاقتضاء او بدلالۃ النص والجواب ان التعارض غیر مسلم اذ لم یثبت بعبارۃ النص اداء عین الشاۃ قطعا لانہ یحتمل ان یکون اداء عین الشاۃ ویحتمل ان یکون المقصود اداء القیمۃ وذکر الشاۃ لمقدار القیمۃ فنحن رجحنا الاحتمال الاخیر بما ثبت بدلالۃ النص والاقتضاء فامارفع الاحتمال الاول من مدلول عبارۃ النص فلا تعارض حینئذ ولهذا امال اکثر المحققین الی هذا الجواب من اصل الاشکال وقال فی جوابہ انا لا نسلم ان حق الفقیر کان فی عین الشاۃ وانما حقہ فی مالیتها لان النبی علیہ السلام جعل الابل ظرفا للشاۃ حیث قال فی خمس من الابل شاۃ وظاهر ان عین الشاۃ لا توجد فی الابل حتی تؤدی فی الزکوۃ فعرفنا انہ اراد بالشاۃ مالیتها الا ان المالیۃ بعض الشاۃ نعبر البعض وهو المالیۃ بالکل وهو الشاۃ مجازا لیعلم مقدار القیمۃ فلم یکن فی تعلیلنا ابطال حق الفقیر من صورۃ الشاۃ الا تری انہ لو ادی واحد منهما جاز بالاجماع فلو کان حقہ متعلقا بالعین لم یجز ولما کان یرد علینا انہ لا فائدۃ فی هذا التعلیل بعد حصول التغیر بالنص اشار الی جوابہ بقولہ وانما التعلیل لحکم شرعی وهو غیر الحکم الاول وهو الاستبدال الثابت بدلالۃ النص لا الاستبدال وهو اما الحکم الشرعی الثابت بالتعلیل صلاح المحل للصرف الی الفقیر وتصرفہ لتغیر فی هذا المحل انما یکون بدوام یدہ ای الفقیر علیہ

بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد هو نظيره وقلنا ان الواجب ازالة النجاسة والماء آلة صالحة للازالة والواجب تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن والتكبير آلة صالحة عضو
لجعل فعل اللسان تعظيما

اى المحل المذكور بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد في مرتبة ابتداء يد الفقير تقع تلك الصدقة في كف الرحمن وبعد ذلك يصير للفقير فكان للفقير قبضتان احدهما ابتداء والاخرى بقاء والقبضة الاولى لله تعالى لانه المستحق للعبادة والقبضة الثانية للفقير وهذا معنى دوام يده عليه وحاصل الجواب هنا لك حكمان احدهما جواز الاستبدال وهذا الحكم ثبت بدلالة النص كما ذكرنا والثاني ان يكون الاستبدال بما يصلح لدفع حاجة الفقير من الاموال لا بما يصلح له كمن اركب الفقير على فرس الى مسافة معينة بنية الزكوة فلا يجوز هذا الاستبدال لان المنفعة لا تصلح بدلا عن العين في هذا الباب فهذا الحكم ثبت بالتعليل وليس فيه تغير حكم النص بل التغير في الحكم الاول حصل بالنص وهو اى ايجاب مطلق المال وتعديته الصلاحية الى غير الشاة نظير ما قلنا ان الواجب ازالة النجاسة هذا دفع لدخل مقدر تقريره انه لما ثبت بالنص ازالة النجاسة بالماء كما قال عليه السلام ثم اغسليه بالماء وعللتم بان الماء رقيق مزيل للعين والاثر فما وجدتم فيه هذه الاوصاف من الخل وماء الورد جوزتم به ازالة النجاسة فبهذا التعليل غيرتم حكم النص وهو ازالة النجاسة بالماء بعينه وتقرير الدفع هذا والماء آلة صالحة للازالة في النص لا انه المقصود في ازالة النجاسة حتى يلزم تغير حكم النص بل المقصود ازالة النجاسة بكل ما يصلح له وانما عبر بالماء ليعلل من اوصافه ويتعدى الحكم الشرعي المعقول منه الى ما فيه تلك الاوصاف كما ان المقصود في الزكوة دفع حاجة الفقير والشاة آلة صالحة لان استعمال الماء واجب بعينه بدليل ان من القى الثوب النجس او احرقه في النار او قطع موضع النجاسة سقط عنه استعمال الماء ولو كان واجبا لما سقط بدون الفعل فبهذا التعليل لم يتغير حكم النص اصلا اذ لم يكن حكم النص استعمال الماء بعينه بل ازالة النجاسة سواء كانت بالماء او بغيره من الخل وماء الورد والواجب عطف على اسم ان تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن والتكبير بعينه ليس بواجب كما زعم الخصم بل الواجب الثناء باللسان وانما التكبير آلة صالحة لجعل فعل اللسان تعظيما جواب لسؤال تقريره ان الشرع اوجب التكبير بعينه لافتتاح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وبقوله عليه السلام تحريمها التكبير وغير ذلك من النصوص ولما عللتم هذا الحكم بالتعظيم والثناء وجوزتم مقام التكبير ما فيه التعظيم والثناء مثل الله اجل او الرحمن اعظم فقد غيرتم حكم النص المفيد وجوب التكبير خاصة فاجاب عنه بانا لا نسلم ان المقصود هو التكبير بعينه بل المقصود التعظيم والتكبير آلة صالحة للتعظيم

والانفطار هو السبب والوقاع الة صالحة للفطر وبعد التعليل تبقى الصلاحية على ما كان قبله وبهذا تبين ان اللام فى قوله تعالى انما الصدقت للفقراء لام العاقبة او لانما وجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة

فلم يتغير حكم النص بالتعليل والانفطار هو السبب للكفارة والوقاع والاكل والشرب فرادله ولذا يقال كفارة الفطر والوقاع الجماع الة صالحة المفطر اى بسبب يحصل الفطر لانه فرد من افراد الفطر كالاكل والشرب جواب لسوال مقدر تقريره ان الشرع علق الكفارة بالوقاع خاصة لقوله عليه السلام للاعرابى الذى وقع بامرأته فى نهار رمضان اعتق رقبة الحديث ولما عللتم الحكم بالانفطار واوجبتم الكفارة بالاكل والشرب عمدا فقد غيرتم حكم الاصل وجوابه ان الانفطار هو السبب وانما الوقاع الة صالحة له فلا تغير فى حكم النص وبعد التعليل اى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهذا متعلق بكل النظائر من قوله وانما خصصنا القليل الى قوله والانفطار هو السبب تبقى الصلاحية اى صلاحية الاحكام على ما كان قبله اى قبل التعليل فثبت انه لم يتغير بالتعليل شئ من النصوص ولما استدل الشافعىؒ بقوله تعالى انما الصدقت للفقراء على مذهبه فى صرف الزكوة الى جميع الاصناف المذكورة فى القرأن بان اللام موضوعة للتمليك فتدل على استحقاقهم بالشركة بين الاصناف المذكورة وعدم الاقتصار على صنف واحد كما فعل الحنفية كمن اوصى بثلث ماله لامهات اولاده وللفقراء والمسكين كان الثلث بينهم على الشركة فثبت ان حكم النص جعل الصدقات مشتركة بين الاصناف وعدم الاقتصار على صنف واحد وانتم يا معشر الحنفية لما عللتم حكم النص بالحاجة وجعلتم الحاجة علة فباشتراك تلك العلة بين جميع الاصناف وبين صنف واحد وفقير واحد جوزتم صرف الصدقات الى صنف احد والى فقير واحد وهذا التعليل تغير لحكم النص الدال على كونها حقا لجميع الاصناف بالاشتراك فاشار الشيخ الى جوابه وبهذا تبين اى بما ذكرنا من ان المودى يقع اولا فى كف الرحمن ثم يصير للفقراء فى حالة البقاء بدوام ايديهم عليه كما مرت الاشارة الى هذا المذكور فى قولنا بدوام يدهم عليه بعد الوقوع لله تعالى بابتداء الخ ليس ان اللام فى قوله تعالى انما الصدقت للفقراء لام العاقبة كما فى قوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اى يكون موسى فى عاقبة الامر عدوا وحزنا لهم وفى قول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب اى عاقبة البناء خراب وفناء لا لام التمليك كما زعم الشافعىؒ فلما لم تكن اللام للتمليك لم يثبت استحقاق جميع الاصناف بطريق الشركة حتى يلزم علينا بعد صرفها الى صنف واحد وفقير واحد بعلة الحاجة تغير حكم النص او لانه اى النص او وجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة دليل اخر على ان اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث المعنى يعنى ان الواجب لما كان حقا لله تعالى حيث يقع اولا فى كفه اذا القبضة الاولى اى

وذلك بعد الاداء الى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم بجملتهم بمنزلة الكعبة للصلوة وكلها قبلة للصلوة وكل جزء منها قبلة

فى حالة الابتداء لله تعالى لان الفقير يقبضه نيابة عن الله تعالى ثم يكون له فكانت اللام للعاقبة ولان النص اوجب الصرف بعد ما صار صدقة لانه تعالى قال انما الصدقٰت للفقراء ولم يقل الاموال الواجبة للفقراء والصدقة لا تكون الا بعد الاداء فى الله وقبض الفقير كما قال المصنف فى قوله وذلك اى صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى والاداء الى الله لا يتحقق قبل قبض الفقير اذ هو ياخذ نيابة عن الله تعالى فتكون اللام للعاقبة اى بصير الواجب بعاقبة صدقة وملكا للفقير بعد الاداء لان الواجب قبل التسليم ليس بصدقة وان كان دفعها اليها فصاروا الفقراء وغيرهم من المذكورين على هذا التحقيق وهو ان المودى خالص حق الله تعالى وان ذكرهم لبيان المصرف مصارف باعتبار الحاجة فعلم ان وجوب الصرف اليهم بسبب الحاجة والحاجة انما تعم بهذه الاسباب لا انهم مستحقون للواجب وهذه الاسماء التى ذكرها الله تعالى فى المصارف من الفقراء وابن السبيل والغارم وغيره اسباب الحاجة يعلم منها ان مسمى كل واحد منها صاحب الحاجة فكانه قال انما الصدقٰت للمحتاجين باى سبب احتاجوا فكلهم جنس واحد لا اجناس مختلفة حتى يجب الصرف الى كل جنس فلما ثبت ان النص لا يدل على استحقاقهم الواجب على صاحب المال بل على انهم مصارف صالحة لصرف الواجب اليهم فكانوا وهم بجملتهم اى كلهم بمنزلة الكعبة للصلوة فكما ان الكعبة ليست بمستحقة للصلوة ولكنها صالحة لصرف التوجه اليها فكذا هؤلاء المحتاجون والكعبة كلها قبلة للصلوة فكذا جميع الاصناف مصرف للزكوة وكل جزء منها اى الكعبة قبلة فكذا كل واحد منهم مصرف فيجوز الصرف الى جميع الاصناف والى صنف واحد بل الى شخص واحد فثبت بما ذكرنا ان حكم النص بيان انهم مصارف الزكوة بسبب الحاجة المتنوعة وبالتعليل لم يتغير هذا الحكم حتى يلزم علينا ما اوردتم وهذا الجواب على تقدير ان تكون اللام فى قوله تعالى انما الصدقٰت للفقراء لام العاقبة ويمكن ان يجاب على تقدير ان يسلم كون اللام للتمليك بعد تمهيد مقدمة وهى ان مدار استدلال الشافعى على ان يكون الواجب قبل القبض حق الفقير ليجب الصرف الى جملتهم لان فى الصرف الى صنف احد والى شخص احد يلزم ابطال حق الباقين فلما تمهد هذا فاقول سلمنا ان اللام للتمليك ولكنها لا تدل على ان الواجب قبل الاداء يكون ملكا للفقير وغيره لان النص انما اثبت الملك لهم بعد ما صار الواجب صدقة حيث قال انما الصدقٰت للفقراء والصدقة انما تكون بعد الاداء الى الله تعالى بقبض الفقير فعند اخذ الفقراء هذا الواجب لم يكن ملكا لهم لان ايديهم نائبة مناب

واما رکنه فما جعل علما علی حکم النص مما اشتمل علیه النص وجعل الفرع نظیرا له فی حکمه بوجوده فیه وهو الوصف الصالح

ید الله تعالی فلما لم یکن ملکا لهم فی هذا الوقت فلم یجب الصرف الی جمیع الاصناف وانما یثبت الملك بعد اعطاء صاحب الزکوۃ ولکن لما اعطاهم صاحب الزکوۃ لم یکن لهم شئ واجبا فهو مختار بین ان یصرف الی جمیع الاصناف والی صنف واحد وشخص واحد ولما فرغ المصنف عن بیان شروطه شرع فی بیان رکنه فقال واما رکنه ای القیاس فما ای فهو الوصف الجامع بین الاصل والفرع المسمی علۃ الذی جعل علما ای امارۃ وعلامۃ علی حکم النص ای الاصل مثاله فی قولنا الافیون حرام لانه مسکر کالخمر فنحن نقیس حرمۃ الافیون علی الخمر فرکن هذا القیاس هو وصف السکر الذی جعل علامۃ علی حکم الخمر فانا لما تفحصنا احوال الخمر فما وجدنا غیر السکر علۃ لحرمتها فهذا السکر هو الوصف المشترك بین الخمر والافیون فبسبب اشتراکه عدینا حکم الخمر وهو الحرمۃ الی الافیون فرکن هذا القیاس هو هذا الوصف اذ به مناط القیاس الرکن فی اللغۃ یقال للجانب الاقوی للشئ وفی عرف الفقهاء رکن الشئ ما لا وجود لذلك الشئ الا به کالقیام والرکوع للصلوۃ فلما لم یکن للقیاس وجود الا بهذا الوصف جعل رکنا له وانما جعله علما علی حکم النص لان موجب الحرمۃ فی الخمر مثلا هو الله تعالی اذ التحریم والتحلیل شانه تعالی خاصۃ وانما السکر علامۃ علی هذا التحریم ثم اختلف فقال مشائخ العراق الوصف علامۃ علی حکم الفرع لان فی الاصل النص موجود لا احتیاج الی الوصف وقال بعض المشائخ علامۃ علی حکم الفرع والاصل جمیعا مما اشتمل علیه النص ای حال کون ذلك العلم مما اشتمل علیه النص بیان لکلمۃ ما ای یکون ذلك الشئ من الاوصاف التی اشتمل علیها النص والحاصل ان الوصف (الذی جعل علما علی حکم النص وهو العلۃ لحکم النص) یجب ان یشتمل علیه النص ای یثبت فی النص کونه علۃ سواء کان هذا الثبوت فی ذلك النص الذی علل حکمه کما فی قوله علیه الصلوۃ والسلام الهرۃ لیست بنجسۃ لانها من الطوافین والطوافات علیکم فحکم النص فی هذا الحدیث عدم نجاستها وعلته الطواف فهذه العلۃ یشتمل علیها هذا النص لان بقوله علیه السلام ثبت علۃ عدم نجاستها حیث علل فانه من الطوافین الحدیث او فی نص اخر سواء کان هذا الاشتمال بالاشارۃ او الصراحۃ وجعل الفرع نظیرا له ای للاصل فی حکمه ای الاصل بوجوده فیه ای بسبب وجود ذلك الوصف الذی جعل علما والحاصل بوجود ذلك الوصف الذی جعل علما علی حکم النص یکون الفرع ای المقیس نظیر الاصل ای المقیس علیه ویفهم من هذا ان ارکان القیاس اربعۃ الاصل والفرع والحکم والعلۃ وان کان اصل الرکن هو العلۃ وهو الوصف ای الذی جعل علما علی حکم النص قلنا انه رکن القیاس هو الوصف المشترك بین الاصل

المعدل بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به ونعني بصلاح الوصف ملائمته وهو ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف

والفرع المسمى بعلة اعلم اختلف العلماء على مذاهب فقال بعضهم الاصل في النصوص عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقال بعضهم الاصل التعليل بكل وصف صالح للتعليل الا ان يوجد المانع عن البعض و قال بعضهم التعليل ببعض الاوصاف لصلاحية الاضافة الحكم اليه وهذا هو الحق عند الجمهور فحينئذ لا بد له من تميز و دليل يدل على ان هذا الوصف هو العلة دون غيره من سائر الاوصاف فهو اما النص سواء دل بصراحة او باشارة او الاجماع بلا خلاف وعند عدم النص والاجماع فقال جماعة الاطراد يكفي وهو وجود الحكم بوجود العلة وعدمه بعدمها وقيل وجوده بوجودها فقط اذا العدم لا يصلح علة وقال الاكثرون لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد لان الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بينه وبين الشرط فلا بد من معنى يعقل به كون الوصف علة وذلك المعنى كون الوصف صالحا معدلا كما قال الصالح المعدل بظهور اثره اى الوصف في جنس الحكم المعلل به اى بالوصف الحاصل الوصف الذى يجعل علة لحكم النص لا بد له من امرين احدهما الصلاحية التى اشار اليها بقوله الصالح والثانى العدالة التى اشار اليها بقوله المعدل الخ وانما شرط هذان الامران لان الوصف بمنزلة الشاهد فلما لا بد للشاهد من وصف الصلاحية وهى العقل والبلوغ والاسلام والحرية ووصف العدالة وهى الديانة فكذا لا بد للوصف المذكور من هذين الوصفين ثم شرع في بيان الوصفين فبدأ اولا بذكر الصلاحية فقال ونعني بصلاح الوصف ملائمته و هي الموافقة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كالاسلام فانه لا يصح نسبة الفرقة باسلام احد الزوجين اليه كما نسب اليه الشافعي بل العلة في ذلك هو اباء احد الزوجين عن الاسلام فهذا الوصف لا يابى ان يكون الفرقة منسوبة اليه بخلاف الاسلام فانه عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهو اى حصول الملائمة في الوصف ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف بان يكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبط بها النبي عليه السلام والصحابة والتابعون الكرام ولا تكون متنائية عنها لانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النائية عنها فقوله ان يكون الخ على سبيل التمثيل وليس معناه ان الملائمة هو كون الوصف معتبرا عند الشارع اذ ح لا يكون الفرق بين الملائمة والتاثير بل معناه ما قلنا ثم عند الشافعية الملائمة اخص من المناسبة لان المناسبة كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف اليه الحكم لانتظم كالاسكار لحرمة الخمر فان الاسكار وصف مزيل للعقل الذى عليه مدار التكليف بخلاف سائر اوصاف الخمر لكونها تقذف بالزبد وتحفظ في الدن فان ذلك لا يصلح لحرمة الخمر والملائمة كون الوصف معتبرا عند الشرع

كقولنا في الثيب الصغيرة انها تزوج كرهاً لانها صغيرة فاشبهت البكر فهذا تعليل بوصف ملائم لان الصغر مؤثر في ولاية المناكح لما يتصل به من العجز تاثير الطواف لما يتصل به من الضرورة في الحكم المعلل به في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة انما هي من الطوافين والطوافات عليكم

والمناسب قد يكون معتبرا عند الشرع وقد لا يكون فلما اعتبر اصحاب الشافعي الملائمة في الوصف فلا حاجة لهم بعد ذلك الى التاثير فلهذا يكتفون بهذا القيد وهو الملائمة فبعد الملائمة لا يجب العمل بالوصف الا بعد كونه مؤثرا عندنا اذ الملائمة عندنا مرادفة للمناسبة التي لم يؤخذ في معناها التاثير ومخيلا اي موقعا خيال الصحة في القلب عند الشافعي اذ التاثير موجود في الملائمة عنده فافهم هذا المقام فانه من مزال الاقدام كقولنا في الثيب الصغيرة انها تزوج كرها اختلف في علة ولاية النكاح فعندنا الصغر علة وعند الشافعي البكارة فالصغيرة البكر يولى عليها اتفاقا لوجود العلة عندنا وعنده والبكر البالغة يولى عليها عنده لا عندنا والصغيرة الثيب لا يولى عليها عنده لعدم العلة ويولى عليها عندنا اي يتزوجها الولي بلا رضاها لانها صغيرة فاشبهت البكر الصغيرة لانهما وصف الصغر موجود في كليهما فكما ان البكر الصغيرة يولى عليها فكذا الثيب الصغيرة فهذا تعليل اي تعليل ولاية النكاح بوصف ملائم وهو الصغر فانه يليق ان يضاف اليه ولاية النكاح لان الصغر مؤثر في ولاية المناكح جمع منكح بضم الميم وفتح الكاف فهو مصدر ميمي من الانكاح او بفتح الميم والكاف فهو ظرف زمان ومكان اي ولاية تثبت في وقت النكاح او في مكانه وقيل جمع منكوحة فهو ضعيف لان القياس مناكح وذلك لان ولاية النكاح انما ثبت بسبب عجز المولاة عليها والعجز انما يتحقق في الصغيرة اذ هي عاجزة عن التصرف في نفسها ومالها ولا تهتدي اليه سبيلا دون البكر اذ البكر البالغة تعلم منافعها ومضارها فلا حاجة الى الولاية فيها واليها اشار المص بقوله لما يتصل به اي الصغر من العجز عن التصرف فهذا الوصف مؤثر في ولاية النكاح تاثيرا مثل تاثير الطواف في عدم نجاسة الهرة لما يتصل به اي الطواف من الضرورة في الحكم المعلل به وهو عدم نجاسة الهرة فانه حكم ثابت في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة معلل بالطواف فعلة عدم نجاستها هي الطواف كما قال عليه السلام انما هي اي الهرة من الطوافين اي ذكور الطوافين والطوافات واناث الطوافات عليكم فهذه الجملة وقعت موقع التعليل فالحاصل ان علة ولاية النكاح عندنا الصغر فهو موافق لوصف الطواف الذي علل به النبي صلى الله عليه وسلم عدم نجاسة الهرة لكونهما مندرجين تحت جنس واحد هو الضرورة فكما ان الطواف في الهرة صار علة لعدم نجاسة الهرة للضرورة وهي ههنا تعذر الاحتراز وصون الاواني عنها فكذا الصغر في ولاية النكاح صار علة الولاية للضرورة وهي هنا العجز فهذا التعليل موافق لتعليله صلى الله عليه وسلم فكما ان في تعليله

ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة لانه امر شرعي واذا ثبت الملائمة لم يجب العمل به الا بعد العدالة عندنا وهي الاثر لانه يحتمل الرد مع قيام الملائمة فيتعرف صحته بظهور اثره في موضع من المواضع

عليه السلام وصف الطواف ملائم لحكم عدم النجاسة فكذا وصف الصغر ملائم للولاية فكلا الوصفين صالحان لان ينسب اليهما الحكم وهذا معنى الملائمة ولا يصح العمل بالوصف بان يجعل علة للحكم في الاصل ويثبت به الحكم في الفرع قبل الملائمة التي مر ذكرها انفا وهي الشرط الاول للوصف فبعدها يتوقف الوصف على الشرط الثاني عند ابي حنيفة رح وهو التاثير كما سيجئ بيانه وعلى الاخالة عند الشافعي رح وبه ما ذكرت انفا فتذكره لانه اي الوصف امر شرعي لان العلل الشرعية المثبتة للحكم التي كلامنا فيها انما يتعرف صحتها من جانب الشرع اذا كانت موافقة للعلل المنقولة من السلف قبل ظهور هذا المعنى كيف يعمل بالوصف لان هذا المعنى اي الملائمة في الوصف بمنزلة الصلاحية للشاهد وبدون الصلاحية لا يقبل شهادته فكذا ههنا واذا ثبت الملائمة لم يجب العمل به اي بالوصف الصالح بل يجوز يعني ان عمل به نفذ العمل الا بعد العدالة التي هي التاثير هذا عندنا واما عند اصحاب الشافعي فلا يجب العمل بعد الملائمة الا بالاخالة وذلك لانه لا يجب للقاضي ان يقضي بشهادة رجل صالح للشهادة مستور الحال ما لم يظهر ديانته نعم ان قضى جاز فكذا الحال في الوصف فلا يجب ان يعمل به ما لم يظهر عدالته وهي الاثر لانه اي الوصف يحتمل الرد من الشارع مع قيام الملائمة كالشاهد يحتمل الرد مع قيام الصلاحية وهي كونه عاقلا بالغا حرا مسلما اذ بعض من العقلاء الاحرار المسلمين البالغين فاسق فهو مردود الشهادة فكذا بعض الاوصاف صالح لان يجعل علة للحكم ولكنه غير مقبول عند الشارع اذ الوصف لا يكون علة بنفسه بل بجعل الشارع فيتعرف صحته بظهور اثره في موضع من المواضع وهو ان يثبت بنص او اجماع كون الوصف علة للحكم وهذا يكون على اربعة انواع الاول ان يظهر اثر عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهذا النوع متفق عليه في التاثير عند الشافعي منحصر في هذا النوع خاصة كاثر عين الطواف في عين سؤر الهرة فانه ثبت بقوله عليه السلام كون الطواف علة لعين ذلك الحكم وهو عدم نجاسة سؤر الهرة والثاني ان يظهر اثر عين ذلك الوصف في جنس الحكم كالصغر فانه ظهر كونه علة في ولاية المال بالاجماع وولاية المال جنس لحكم النكاح فيصح جعل الصغر علة في ولاية النكاح ايضا بسبب المجانسة والثالث ان يظهر اثر جنس الوصف في عين ذلك الحكم كالجنون ثبت كونه علة لاسقاط الصلوة بالنص والجنون جنس للاغماء فلما ثبت كون الجنون علة لسقوط الصلوة فصح جعل الاغماء ايضا علة لسقوطها والرابع ان يظهر اثر جنس

له الاخالة عند الشافعية تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا غيره والحاصل بمجرد وقوع خيال عليته في قلب المجتهد بغير نظر الى نص وشاهد من حكم بعليته ١٢ منه.

كاثر الصغر فی ولاية المال وهو نظير صدق الشاهد يعرف بظهور اثر دينه فی منعه عن تعاطی محظور دينه ولما صارت العلة عندنا علة بالاثر قدمنا على القياس الاستحسان الذی هو القياس الخفی اذا قوی اثره

محظورات بالاثرها

الوصف فی جنس ذلك الحكم كمشقة السفر فانه ثبت بالنص كونها علة لسقوط الركعتين فالمشقة جنس للحيض وسقوط الركعتين جنس لسقوط الصلوة فلاعتبار المجانسة صح جعل الحيض علة لسقوط الصلوة وان ثبت الحكم وهو سقوط الصلوة عن الحائض بالقرآن لانه لم يثبت بنص و اجماع كون الحيض علة لسقوط الصلوة فهو انما يجعل العلة باعتبار جنسه و هو المشقة وكلامنا فی تعين العلة بنص واجماع لا فی اثبات الاحكام وسواء ثبت كون الوصف علة للحكم فی ذلك النص الذی ثبت فيه الحكم كالطواف فانه وصف وهو علة لحكم عدم نجاسة الهرة فعليته لهذا الحكم تثبت فی ذلك الحديث الذی ورد فيه ذلك الحكم او فی غيره كالسكر فانه علة لحكم حرمة الخمر فحرمة الخمر ثبت من القرآن واما كون السكر علة هذه الحرمة فلم يثبت من القرآن بل من بعض الاحاديث كقوله عليه السلام كل مسكر حرام وسواء ثبت كون الوصف علة بصراحة النص او الاجماع بان يقول هذا حرام لاجل هذا ولانه كذا او علته كذا او بالاشارة والكناية بان يقرن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره التعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد وانظائره والامثال فی كتب الاصول كثيرة فعليك بالرجوع اليها هذا تشريح الكلام واما تحقيق الحق فلا يسعه هذا المقام كاثر الصغر فی ولاية المال هذا قسم ثان للتاثير كما مر و هو ای معرفة صحة الوصف بظهور الاثر نظير صدق الشاهد بان يعرف صدقه بظهور اثر دينه فی منعه عن تعاطی تناول محظور ممنوع دينه فكما ان صدق الشاهد بعد الصلاحية يعرف بسبب كفه عن المعاصی والكبائر حتی يجب قبول الشهادة بعده فكذا صحة الوصف فی كونه علة للحكم بعد الملائمة انما يعرف بالتاثير ای بظهور اثره بنص و اجماع فی موضع من المواضع حتی يجب العمل بالوصف بعده ولما كان برهان القياس حجة شرعية والاستحسان امر لم يعرفه سوی ابی حنيفة وقد يترك الحنفية القياس بالاستحسان فهل هذا الا ترك الدليل الشرعی فی مقابلة غير الشرعی فاشار الی دفعه فقال ولما صارت العلة عندنا علة بالاثر لا بالاخالة والطرد كما ذهب اليه غيرنا قدمنا على القياس الاستحسان الذی هو فی اللغة عد الشیء حسنا تقول استحسنته كذا ای اعتقدته حسنا وفی اصطلاح الاصول هو القياس الخفی اذا قوی اثره لان الاعتبار لقوة الاثر وضعفه لا لظهوره وخفائه اذ ربما يكون بعض الاشياء ظاهرا وبعضه خفيا ولكن يرجح الخفی على الظاهر اذا كان قويا كالآخرة مع انها باطنة ترجح على الدنيا الظاهرة بسبب القوة وهی البقاء والدوام ففی هذا اشارة الی ان الاستحسان ليس

وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده لان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور وبيان الثانى فى من تلا اية السجدة فى صلوته انه يركع بها قياسا لان النص قد ورد به قال الله تعالى وخر راكعا واناب وفى الاستحسان لا يجزئه لان الشرع امرنا بالسجود والركوع خلافه كسجود الصلوة فهذا اثر ظاهر فاما وجه القياس فمجاز محض لكن القياس ولى باثره الباطن

بخارج من الحجج الاربعة بل هو اقوى نوعى القياس وانما قدم على القياس بقوة اثره فلا يرد علينا ترك الدليل الشرعى بغير الشرعى لانه الدليل الشرعى بل اقوى من القياس الذى هو دليل شرعى ولا انا عملنا بسوى الادلة الاربعة لا نداخل فيه والضابطة فى تقديم احدهما على الاخر هذا وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن وان كان فى ظاهره فساد على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده لان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور دليل على الامرين احدهما تقديم الاستحسان على القياس والثانى تقديم القياس على الاستحسان وبيان القسم الثانى من هذين الامرين فى حق من تلا اية السجدة فى صلوته انه يركع بها قياسا لان النص قد ورد به قال الله تعالى وخر راكعا واناب حاصله ان المصلى اذا قرأ اية السجدة بين الصلوة واراد ان يؤدى السجدة فى الركوع بان نوى التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ فيجوز قياسا وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهات فى الخضوع ولذا اطلق اسم الركوع على السجود فى تلك الاية وذلك لان الخرور هو ان يقع على الارض فلا يتحقق فى حالة الركوع بل فى حالة السجدة فظهر ان المراد بالركوع فى تلك الاية هو السجدة فلما ثبت ان الركوع والسجود متشابهان فى الخضوع والمقصود فى سجود التلاوة هو الخضوع فيجوز الركوع قياسا على السجدة لاشتراك وصف الخضوع بينهما وفى الاستحسان لا يجزئه اى لا يكفى المصلى لان الشرع امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع خلافه اى دونه فى التعظيم ولهذا لا ينوب احدهما لمقام الاخر فى الصلوة فكذا فى سجدة التلاوة والى هذا اشار بقوله كسجود الصلوة لا يتادى بالركوع فهذا اى كون الركوع غير السجود وعدم كفاية احدهما عن الاخر اثر ظاهر فى بادى النظر واما بنظر دقيق ففيه فساد ولهذا رجح القياس عليه اما القياس فلى بادى النظر فيه ضعف ولذا سمى القياس المقابل له بالاستحسان واليه اشار بقوله فاما وجه القياس اى وجه ضعف القياس فى بادى النظر فمجاز محض اى ثبوته بالمجاز لانه تعالى اقام الركوع مقام السجود باعتبار المشابهة اى التقرب و المجاز فى مقابلة الحقيقة ضعيف فقد كان بناء القياس على المجاز وبناء الاستحسان على الحقيقة فهذا وجه ظهور اثر الاستحسان وفساد القياس فى بادى الرأى لكن القياس ولى من الاستحسان باثره الباطن و الحاصل ان كان القياس فى بادى الرأى فاسدا والاستحسان صحيحا لكن بالنظر الدقيق القياس اولى من الاستحسان

له اى كون المراد من الركوع فى الاية السجدة ١٢ منه

بيانه ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة حتى لا يلزم بالنذر وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل بخلاف سجود الصلوة والركوع في غيرها فصار الاثر الخفي مع الفساد الظاهر اولى من الاثر الظاهر مع الفساد الخفي وهذا قسم عز وجوده واما القسم الاول فاكثر من ان يحصى

لان اثر القياس في الباطن قوي واثر الاستحسان ضعيف لبين الاول بقوله بيانه اى بيان اثر الباطن للقياس هو ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة اى لم يجب قربة بعينه حتى لا يلزم بالنذر فلو كان قربة مقصودة لوجب بالنذر فهذا دليل على كونه غير قربة مقصودة وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا ليتميز المطيع المنقاد عن العاصي المتكبر كما يدل عليه آيات السجود منها قوله تعالى ولله يسجد من في السموت والارض طوعا وكرها ومنها قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموت ومن في الارض الآية اى يتواضع له اهل السماء والارض فعلم ان المقصود من السجود في تلك المواضع التواضع والركوع الثابت في الصلوة يعمل هذا العمل اى يحصل منه هذا المقصود فيجوز ان ينوب احدهما مناب الآخر فجاز الركوع مقام السجود بنية التداخل لاشتراك العلة وهي التواضع فهذا اثر باطن القياس و اما ضعف الباطن للاستحسان فبينه بقوله بخلاف سجود الصلوة بل هو قربة مقصودة حتى يلزم بالنذر فلما كان قربة مقصودة فلا يتادى بغيره وبخلاف الركوع في غيرها اى الصلوة حيث لا ينوب من سجود التلاوة وحاصله ان قياسكم لسجود التلاوة على سجود الصلوة حيث قلتم كما لا يتادى سجود الصلوة بغيره فكذا سجود التلاوة لا يتادى بغيره من الركوع وكذا قياسكم للركوع في الصلوة على الركوع في غير الصلوة حيث قلتم كما ان الركوع في غير الصلوة لا ينوب عن سجدة التلاوة فكذا الركوع في الصلوة ينبغي ان لا ينوب عنها فاسد في امعان النظر وان كان في بادي الرأي صحيحا ووجه الفساد ان السجود في الصلوة قربة مقصودة وسجود التلاوة ليس على هذا الوصف فكيف يصح ان يقاس احدهما على الآخر في عدم اداء السجود بغيره وان الركوع في غير الصلوة ليس بعبادة والركوع في الصلوة عبادة والشرط فيما يتادى به السجود ان يكون عبادة فكيف يصح ان يقاس احد الركوعين على الآخر في عدم اداء سجود التلاوة به فصار الاثر الخفي مع فساد الظاهر كما هو في القياس المذكور اولى من الاثر الظاهر مع الفساد الخفي كما هو في الاستحسان المذكور وهذا اى ترجيح القياس على الاستحسان قسم عز وجوده اى قل واما القسم الاول وهو ان يترجح الاستحسان على القياس فاكثر من ان يحصى فمن شاء ان يطلع على امثلته فليرجع الى الهداية فانه مملو من هذا القسم فلذا ما اوردنا مثالا له اعلم ان الاستحسان دليل يعارض القياس الجلي والدليل المعارض القياس الجلي نص او اجماع او ضرورة

ثم المستحسن بالقیاس الخفی یصح تعدیتہ بخلاف المستحسن بالاثر والاجماع او الضرورۃ کالسلم والاستصناع وتطہیر الحیاض والابار والاوانی الاتری ان الاختلاف فی الثمن قبل قبض المبیع لایوجب یمین البائع قیاسا

وقد یکون القیاس اخفی فیقال فی الاول الاستحسان بالاثر وفی الثانی الاستحسان بالاجماع وفی الثالث الاستحسان بالضرورۃ وفی الرابع الاستحسان بالقیاس وکما یثبت بالقیاس الجلی حکم شرعی یثبت بکل واحد من تلک الاقسام الاربعۃ لکن الحکم الثابت بالقیاس الجلی یتعدی الی غیرہ واما الحکم الثابت بتلک الاقسام فقد یتعدی وقد لا فاراد المصنف ان یبین المتعدی وغیر المتعدی فقال ثم المستحسن بالقیاس وھو الحکم الثابت بالاستحسان بالقیاس الخفی یصح تعدیتہ الی غیرہ لانہ قیاس من کل الوجوہ غیر ان اثرہ القوی خفی بخلاف المستحسن بالاثر والاجماع او الضرورۃ فان الحکم الثابت من کل واحد من تلک الاقسام الثلثۃ فی مقابلۃ القیاس الجلی لا یتعدی الی غیرہ لانہ غیر معلول بعلۃ حتی یصح التعدیۃ باشتراک العلۃ بل ھو معدول عن القیاس ثابت بالنص والاجماع والضرورۃ کالسلم مثال للاستحسان بالاثر لان القیاس یابی عن بیع السلم لانہ بیع المعدوم ولکنہ ثبت بالنص وھو قولہ علیہ السلام من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم الحدیث فلا یصح تعدیتہ حتی یجوز بیع المعدوم فی غیر ذلک قیاسا علی السلم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع فانا نعقد الاجماع علی جواز الاستصناع وھو ان یامر انسانا ان یخیط لہ القمیص مثلا بکذا ویبین صفتہ ومقدارہ ولا یذکر لہ اجلا ویسلم الدراھم اولا والقیاس یاباہ لانہ بیع المعدوم فی حقیقۃ وھو معدوم وصفا ولا یجوز بیع المعدوم الا بعد تعینہ حقیقۃ او ثبوتہ فی الذمۃ فاما ھو معدوم من کل وجہ فلا یجوز بیعہ ولکن الامۃ ترکوا القیاس فی اجمعوا علی جوازہ من غیر نکیر فھذا حکم ثبت بالاجماع مخالفا للقیاس فلا یجوز تعدیتہ وتطہیر الحیاض والابار والاوانی مثال للاستحسان بالضرورۃ فان الحوض والبیر والآنیۃ اذا تنجست طہرت باخراج الماء الموجود فی الحوض وصب الاناء فتطہر ھذہ الاشیاء ثبت بالضرورۃ المحوجۃ لعامۃ الناس الی ذلک وللضرورۃ تاثیر فی سقوط الخطاب ولکن القیاس یابی تطہیر تلک الاشیاء لان اخراج کل الماء بحیث لایبقی قطرۃ وصب الماء علی الحوض فی البیر بعد ذلک للتطہیر کما یصب علی الثوب فی غیرہ عسیر جدا فلابد ان یدخل فیہا الماء للتطہیر وبھذا لایحصل الطہارۃ لان الماء الداخل فی الحوض والذی ینبع من البیر ینجس بملاقاۃ النجس فی کذا الدلو ینجس بملاقاۃ الماء ولا یزال تعود

ھی نجسۃ وعلی ھذا اقیل الاناء فھذا استحسان بالضرورۃ فلا یجوز تعدیتہا الاتری ان الاختلاف فی الثمن قبل قبض المبیع لایوجب یمین البائع قیاسا تائید لقولہ المستحسن بالقیاس الخفی یصح تعدیتہ وحاصلہ اذا

لانه المدعی ویوجبه استحسانا لانه ینکر وجوب التسلیم بما ادعاه المشتری ثمنا و هذا حکم تعدی الی الوارثین والاجارة فاما بعد القبض فلم یجب به یمین البائع الا بالاثر بخلاف القیاس عند ابی حنیفة وابی یوسف رح فلم یصح تعدیته

اختلفا فی الثمن قبل قبض المبیع بان قال البائع بعت بمائتین وقال المشتری بمائة فالقیاس ان لا یحلف البائع لانه المدعی یدعی علی المشتری زیادة الثمن والیمین لا یجب علی المدعی ویوجبه استحسانا لانه البائع ینکر وجوب التسلیم ای تسلیم المبیع بما ادعاه المشتری ثمنا والحاصل القیاس یقتضی یمین المشتری فقط لانه ینکر زیادة الثمن والاستحسان یقتضی ان یتحالفا لان المشتری ایضا یدعی علیه وجوب المبیع بمقدار اقل والبائع ینکر فیکونان مدعیین من وجه منکرین من وجه فیجب الحلف علیهما وبعد الحلف یفسخ القاضی البیع وهذا حکم ای وجوب التحالف علیهما وفسخ البیع بعده ثبت بالقیاس الخفی تعدی الی الوارثین بعد موت البائع والمشتری فانه ان اختلف وارثاهما فی الثمن قبل قبض المبیع فیتحالفان ویفسخ القاضی البیع کما کان یفسخ فی المورثین والاجارة ای یتعدی حکم البیع الی الاجارة اذا اختلف المواجر والمستاجر فی مقدار الاجرة قبل استیفاء المستاجر المنفعة یتحالف کل واحد منهما وتفسخ الاجارة لدفع الضرر هذا کله قبل القبض فاما بعد القبض فلم یجب به یمین البائع الا بالاثر بخلاف القیاس عند ابی حنیفة وابی یوسف رح فلم یصح تعدیته یعنی اذا اختلف البائع والمشتری بعد قبض المشتری المبیع فی مقدار الثمن فقال البائع بعت بمائتین وقال المشتری اشتریت بمائة فحینئذ القیاس ان یجب الیمین علی المشتری فقط لانه منکر لوجوب الزیادة ولا یدعی علی البائع شیئا اذ المبیع فی یده لکن الاثر وقوله علیه السلام اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا یقتضی التحالف بینهما اذ لفظ التراد یشیر الی جریان التحالف بعد القبض اذ التراد لا یتصور الا بعد القبض فهذا الاستحسان بالاثر فلا یتعدی حکمه عند الشیخین الی الوارثین اذا اختلفا بعد موت المورثین فکان القول قول وارث المشتری ولا یجری التحالف لانه بعد القبض ثبت بالاثر مخالفا للقیاس فیقتصر علی مورده ولا الی المواجر والمستاجر اذا اختلفا بعد قبض المعقود علیه خلافا لمحمد رح فان عنده یجری التحالف فی جمیع هذه الصور اعلم انه اختلف العلماء فی العلة المستنبطة فقال الشیخ ابو الحسن الکرخی وابو بکر الرازی وکثیر من العراقیین والامام مالک واحمد بن حنبل وعامة المعتزلة یجوز ان تکون العلة مخصصة بان یوجد الوصف الذی نسمیه علة فی بعض المواضع ولا یوجد الحکم لمانع لان العلة الشرعیة امارة علی الحکم بجعل الجاعل ولیست بموجبة بنفسها فیجوز ان لا تکون فی بعض المواضع امارة کالغیم الرطب فانه امارة علی المطر قد لا یوجد المطر ویوجد الغیم وهذا لا یقدح فی کونه امارة وقال اکثر

ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل لان الوصف لم يجعل علة فی مقابلة النص والاجماع والضرورة لان فی الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب و السنة وكذا اذا عارضه الاستحسان اوجب عدمه فصار عدم

استحسان

مشائخ الحنفية قديما وحديثا وهو اظهر قولی الشافعی وهو المختار عند المصنف لا يجوز لانه لا يخلو ان يتخلف الحكم عن العلة لمانع او لا والثانی باطل لا يخفی بطلانه والاول ايضا باطل لان علل الشرع امارات وادلة على احكام الشرع بمعنى اينما وجد العلة كانت موجبة للحكم دليلا عليه فاذا تخلف الحكم عنها كان مناقضة ولما اجاز بعض مشائخنا تخصيص العلة وقال هذا مذهب علمائنا الثلثة مستدلا بالاستحسان فان عند علمائنا يجوز الاستحسان اتفاقا وهو قول بتخصيص العلة لان القياس ثابت فی صورة الاستحسان الذی هو قياس خفی فی مقابلة القياس الجلی فاذا عمل بالاستحسان وترك القياس فقد خصصت العلة الموجودة فی القياس حيث لم يثبت الحكم الموافق للقياس لمانع وهل هذا الا تخصيص العلة الذی هو عبارة عن تخلف الحكم عن العلة فی بعض الصور لمانع فرد المصنف بقوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل حتی يصح الاستدلال به لان الوصف الذی هو علة بحسب الظاهر فی القياس المذكور لم يجعل علة حقيقة فی مقابلة النص والاجماع والضرورة والاستحسان يتحقق بالنص و الاجماع والضرورة وفی مقابلة تلك الامور لا عبرة للقياس اذ من شروط صحته عدم النص فاذا كان الاستحسان بالنص فكيف يعتبر فی مقابلة القياس لفوت شرطه فاذا فات الشرط فات المشروط وهو القياس هنا فاذا فات القياس فاين العلة فی القياس وكذا لا يصح القياس فی مقابلة الضرورة لان فی الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب والسنة فكما لا يصح القياس فی مقابلة الكتاب والسنة لانهما نصان فكذا لا يجوز فی مقابلة الاجماع والضرورة لانهما فی حكم النص ولما كان يرد ان الاستحسان كما يثبت بالنص و الاجماع والضرورة يثبت بالقياس ايضا فهذا جوابكم فی الاستحسان الثابت بالامور الثلثة صحيح فما جوابكم فی الاستحسان الثابت بالقياس اشار المصنف الى دفعه بقوله وكذا اذا عارضه ای القياس الجلی الاستحسان الذی هو اقوی من القياس الجلی وارجح منه اوجب ذلك الاستحسان عدمه ای عدم القياس الجلی المرجوح لان المرجوح الضعيف فی مقابلة الراجح القوی معدوم فكما لا يصح القياس فی مقابلة تلك الامور الثلثة كذا لا يصح فی مقابلة الاستحسان ايضا كما مر دليلا انفا فی اصل الرد ان الاستحسان ليس من باب خصوص العلل ای ليس بدليل مخصص للقياس حتی يقال ان عدم الحكم ثابت مع وجود العلة لمانع بل القياس فی مقابلة الاستحسان غير صحيح كما مر بيانه انفا فاذا لم يصح القياس لا يحصل العلة فصار عدم

له كلمة كذا فی نسخة وليست بشرطه ۱۲ منه

الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة وكذا نقول في سائر العلل المؤثرة وبيان ذلك في قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد صومه لفوات ركن الصوم ولزم عليه الناسي فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر وقلنا نحن انعدم الحكم لعدم هذه العلة لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفوا فبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم وهذا اصل هذا الفصل فاحفظه واحكمه ففيه فقه كثير ومخلص كبير

الحكم لعدم العلة لا لان عدمه لمانع مع قيام العلة كما توهم بعض مشائخنا المستدلين على جواز تخصيص العلة بالاستحسان وكذا اي كما قلنا في القياس في مقابلة الاستحسان من ان عدم الحكم هنا لعدم العلة لا ان العلة موجودة وتخلف الحكم عنها لمانع نقول في سائر العلل المؤثرة التي تخلف احكامها في بعض المواضع من ان تخلف الحكم في تلك المواضع لعدم العلة لا ان العلة موجودة وتخلف الحكم عنها لمانع كما يقول اصحاب التخصيص وبيان ذلك اي بيان ان عدم الحكم عندنا لعدم العلة وعندهم لمانع مع قيام العلة في قولنا في حق الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه وهو ذاكر لصومه او في النوم انه يفسد صومه لفوات ركن الصوم وهو الامساك لوصول الماء المفطر الى جوفه ففساد الصوم حكم علته فوات ركن الصوم وهو الامساك ولزم عليه الناسي فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة فعلة الفساد موجودة وهو فوات الامساك ومع هذا لا يفسد صومه فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوز تخصيص العلة حسب ائمة فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه وهو فساد الصوم في الناسي لمانع وهو الاثر وهو قوله عليه السلام من نسي وهو صائم فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه رواه البخاري ومسلم فعندهم امتناع الحكم لمانع مع قيام العلة وقلنا نحن انعدم الحكم وهو فساد صوم الناسي لعدم هذه العلة لان العلة وهي فوات ركن الصوم موجودة في الناسي مع هذا لم يوجد الحكم وهو فساد الصوم لمانع وانما قلنا العلة معدومة لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع كما قال عليه السلام انما اطعمه الله وسقاه والنبي عليه الصلوة والسلام انسب الاطعام والسقاية الى الله تعالى وهو صاحب الحق فسقط عنه اي من الناسي معنى الجناية وصار الفعل عفوا فكانه لم ياكل ولما انعدم العلة وهي الاكل بهذا الاعتبار فبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه الذي هو علة لفساد الصوم فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم اي عدم العلة وهذا اي ما قلنا اصل هذا الفصل فاحفظه واحكمه ففيه فقه كثير ومخلص كبير من جميع ما يرد علينا

واما حكمه فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا وعند الشافعي هو صحيح بدون التعدية حتى جوز التعليل بالثمنية واحتج بان هذا لما كان من جنس الحجج وجب ان يتعلق بها الايجاب كسائر الحجج الا ترى ان دلالة كون الوصف علة لا يقتضي تعدية بل يعرف ذلك معنى في الوصف .

من مواضع مخصوص العلل لما فرغ المصنف عن بيان نفس القياس وشرطه وركنه شرع في حكمه اى الاثر المرتب عليه فقال واما حكمه فتعدية مثل حكم النص اى حكم الاصل الى ما اى فرع لا نص فيه ولا اجماع ولا دليل فوق الرأي اذ من شروط صحة القياس عدم دليل آخر فوقه ليثبت مثل حكم النص فيه اى فيما لا نص فيه وهو الفرع بغالب الرأي على احتمال الخطأ وانما قال بغالب الرأي لان القياس من الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل به بطريق اليقين وفي قوله على احتمال الخطأ اشارة الى مذهب منصور ومسلك جمهور وهو ان كل مجتهد يخطي ويصيب فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا اى عند عامة المتأخرين وهو قول بعض اصحاب الشافعي وابي عبد الله البصري من المتكلمين حتى لو خلا التعليل عن التعدية كان باطلا فالقياس والتعليل عند هؤلاء مترادفان وعند الشافعي بل عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وبعض اصحابنا واحمد ابن حنبل وابي الحسن البصري وعبد الجبار والقاضي ابي بكر الباقلاني هو اى التعليل صحيح بدون التعدية فالتعليل عندهم اعم من القياس والقياس نوع منه لان التعليل على قسمين فان كان العلة فيه متعدية ثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا والا فهو تعليل محض اى مجرد من التعدية وتسمى العلة علة قاصرة فان كانت هي منصوصة او مجمعا عليها فلا خلاف في صحتها عند الفريقين وان كانت مستنبطة كالثمنية في النقدين لحرمة الربوا عند الشافعي فهي عند الفريق الاول غير صحيحة وعند الثاني صحيحة حتى جوز التعليل بالثمنية فعند الفريق الثاني علة حرمة بيع الدرهم بالدرهمين الثمنية وهي مخصوصة في النقدين اى الذهب والفضة حتى ان ثبت الثمنية في غيرهما لا يحرم البيع بالتفاضل فهي غير متعدية واحتج هذا الفريق على صحتها بان هذا اى التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة لما كان من جنس الحجج الشرعية التي بها يتعلق الاحكام الشرعية وجب ان يتعلق بها الايجاب اى اثبات الاحكام مطلقا سواء تعدى الى الفرع او لم يتعد كسائر الحجج الشرعية من الكتاب والسنة فالحكم يثبت بهما سواء كانا خاصين او عامين الا ترى ان دلالة كون الوصف علة لا يقتضي تعدية بل يعرف ذلك معنى في الوصف كما هو على مطلوبه حاصله ان كون الوصف علة للحكم امر يثبت من التاثير والتعديل وغيره من الامور وكونه متعديا او غير متعد امر آخر ينشأ من كونه عاما او خاصا فالتاثير والتعديل وغيره من الدلائل الدالة على كون الوصف علة للحكم

قوله والا قدرنا لفظ المثل لان تعدية عين حكم الاصل غير ثابت لان الشئ متى تعدى من محله فرغ محله الاول عنه وحكم النص يبقى بعد التعليل كما كان ولا يفرغ ١٢ رسالہ .

وجہ قولنا ان دلیل الشرع لابد وان یوجب علما او عملا وھذا لا یوجب علما ولا یوجب عملا فی المنصوص علیہ لانہ ثابت بالنص والنص فوق التعلیل فلا یصح قطعہ عنہ فلم یبق للتعلیل حکم سوی التعدیۃ فان قیل التعلیل بما لا یتعدی یفید اختصاص حکم النص بہ قلنا ھذا یحصل بترک التعلیل علی ان التعلیل بما لا یتعدی لا یمنع التعلیل بما یتعدی فتبطل ھذہ الفائدۃ ولما دفعہ نقول العلل نوعان طردیۃ

بلاخلاف

قسمان

لا یقتضی ان یکون متعدیا بل التعدیۃ انما یعرف من کونہ علۃ فاذا دلت الدلائل علی کون الوصف علۃ للحکم فینبغی ان یحکم علی صحتہ سواء تعدی او لم یتعد لانہ امر اٰخر لا حاجۃ الیہ بعد کون الوصف علۃ صحیحۃ لوجود الشرائط وجہ قولنا ان دلیل الشرع لابد وان یوجب علما او عملا لئلا یکون عبثا وھذا ای التعلیل بالعلۃ القاصرۃ المستنبطۃ لا یوجب علما ای یقینا لکونہ دلیلا ظنیا بالاتفاق ولا یوجب عملا فی المنصوص علیہ ای فی الاصل لانہ ثابت بالنص والنص فوق التعلیل لانہ قطعی فای حاجۃ الی ان یضاف حکم الاصل الی التعلیل الذی ھو اضعف من النص مع وجود النص فیہ فلا یصح قطعہ ای قطع الحکم عنہ ای عن النص فی ایجابہ الی التعلیل فلم یبق للتعلیل حکم سوی التعدیۃ فلو خلا عنھا ایضا کما خلا عن العلم کان عبثا وباطلا واما العلۃ القاصرۃ المنصوصۃ فھی لیست علی ھذا الدین لانھا مفیدۃ للعلم اذ الشارع لما نص علیھا افتقد فاد علما بانھا ھی المؤثرۃ فی الحکم ولا فائدۃ اعظم منھا فان قیل التعلیل بما لا یتعدی یفید اختصاص حکم النص بہ منع علی قولہ فلم یبق للتعلیل حکم سوی التعدیۃ حاصلہ انا لا نسلم الانحصار فی ھاتین الفائدتین بل یجوز ان یکون لہ فائدۃ اخری وھی اثبات اختصاص الحکم بالنص لئلا یشتغل المجتہد بالتعلیل للتعدیۃ الی الفرع بعد ما عرف اختصاص الحکم بہ قلنا ھذا یحصل بترک التعلیل لان ھذا الاختصاص کان ثابتا قبل التعلیل اذ النص لا یدل بصیغتہ الا علی ثبوت الحکم فی المنصوص علیہ والعموم انما یثبت بالتعلیل فاذا ترک التعلیل یفوت العموم الحاصل بہ فبقی الخصوص علی حالہ علی ان التعلیل بما لا یتعدی لا یمنع التعلیل بما یتعدی لانہ کما جاز ان یجتمع فی الاصل وصفان متعدیان احدھما اکثر تعدیا من الاخر کذلک یجوز ان یجتمع فیہ وصفان احدھما یتعدی والاخر لا یتعدی فاذا علل المجتہد بوصف غیر متعد لا یحصل الاختصاص بل ان الوصف المتعدی موجود فیہ فیجب علیہ ان یعلل بوصف متعد لانہ اقرب الی الاعتبار المامور بہ من غیر المتعدی فلما نشأ ھذا الاحتمال فی کل ما اشتم الاختصاص فیہ بوصف غیر
متعدی بطل الاختصاص فتبطل ھذہ الفائدۃ التی قلتم بھا وھی اختصاص حکم المنصوص ولما فرغ عن الحکم شرع ۱۵
فی بیان دفعہ فقال ولما دفعہ ای دفع القیاس المخالف فنقول فی بیانہ العلل نوعان طردیۃ والعلۃ الطردیۃ ھی الوصف الذی یعتبر فیہ دوران الحکم معہ وجودا عند البعض ووجودا وعدما عند البعض الاخر من غیر نظر الی ثبوت اثرہ فی موضع

ومؤثرة وعلى كل واحد من القسمين ضروب من الدفع اما وجوه دفع العلل الطردية فاربعة القول بموجب العلة ثم الممانعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله وذلك مثل قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فيقال لهم عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعين واما الممانعة

بنص او اجماع والاحتجاج بها غير صحيح عندنا والشافعية تحتج بها ونحن نحتج بالعلة المؤثرة وندفع العلل الطردية على وجه يلجئ الشافعية الى القول بالتاثير والشافعية تدفع المؤثرة ثم نجيبهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس المناظرة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث الاصولي بتغيير بعض القواعد وازديادها والعلة المؤثرة ما ظهر اثرها بنص او اجماع في جنس الحكم المعلل بها كالطواف المرة ظهر كونه علة في سقوط حكم النجاسة في سؤرها بحديث صحيح كما مر بيانه فتذكره وعلى كل واحد من القسمين اي الطردية والمؤثرة ضروب من الدفع كما ستقف الآن انشاء الله تعالى اما وجوه دفع العلل الطردية فاربعة القول بموجب العلة اي تسليم ما يلزم من تعليل المستدل وهذا قدم على غيره لانه اقطع للمناظرة ثم الممانعة والنزاع فيها اقل بالنسبة الى ما دونها فلهذا اقدمت على الاخير ثم بيان فساد الوضع ولما كان هذا اقوى دفعا من المناقضة قدم عليها ثم المناقضة اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وذلك مثل قولهم اي قول الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية بان يقول بصوم غد نويت لفرض رمضان بان ينوي لكل يوم وقد اثبت الشافعية هذا الحكم بالعلة الطردية وهي الفرضية للتعين اذ كلما توجد الفرضية توجد التعين كما ترى في صوم القضاء والكفارة والصلوات الخمس فنحن نجيبهم بتسليم موجب العلة فنقول نعم الفرضية علة للتعين والتعين موجبه فنسلم التعين في كل فرض كما اشار اليه المص بقوله فيقال لهم عندنا ايضا لا يصح صوم رمضان الا بتعيين النية لانه موجب العلة وانما نجوزه باطلاق النية بناء على انه اي الطلاق النية تعين من جانب الشارع والحاصل انا سلمنا ان مقتضى الفرضية وموجبها التعين ولكن التعين على نوعين احدهما من جانب العباد والثاني من جانب الشارع فاما فيما نحن فيه فالتعين من جانب الشارع موجود لانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان وهذا التعين يكفي واهل المناظرة لم يعتبروا ولم يدرجوا هذا القسم من الدفع في فن المناظرة لانه سطحي لا يبقى بعد تعين البحث حتى لو صرح المستدل بمراده بان يقول المراد تعين العباد كان القول بموجب العلة لغوا بل تتعين الممانعة واما الممانعة وهي منع السائل مقدمات الدليل كلها او بعضها بالتعين او التفصيل وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر لان السائل لما لم يسلم

اوجہ

فهی اربعة اقسام ممانعة فی نفس الوصف وفی صلاحه للحکم وفی نفس الحکم وفی نسبته الی الوصف واما فساد الوضع فمثل تعلیلهم لایجاب الفرقة باسلام احد

قوله بلا دلیل ولیس لدلیل یقبله السائل سوی بیان الاثر فلهذا الذی یضطر المجیب الی بیان الاثر لمکنه الالزام علی السائل فهی اربعة اقسام بالاستقراء احدها ممانعة فی نفس الوصف بان یقول السائل لا نسلم ان الوصف الذی تدعیه ایها المستدل انه علة للحکم موجود فی المتنازع فیه کان یقول المستدل ان مسح الراس مسح فیسن تثلیثه کالاستنجاء فیدفع بالمنع بعدم تحقق العلة فی المقیس علیه وهو الاستنجاء فانا فیقول السائل لا نسلم ان المسح الذی تدعیه انه علة التثلیث موجود فی الاستنجاء فان الاستنجاء تطهیر عن النجاسة الحقیقیة والمسح لیس بتطهیر لهذه النجاسة وثانیها الممانعة فی صلاح الحکم بان یقول السائل بعد تسلیم وجود الوصف لا نسلم ان هذا الوصف صالح للعلیة کقول الشافعی فی اثبات الولایة علی البکر انها بکر جاهلة باهل النکاح لعدم الخلط بالرجال فیولی علیها فالعلة عنده وصف البکارة فنحن نقول لا نسلم ان وصف البکارة صالح لعلیة هذا الحکم لانه لم یظهر فی موضع اخر تاثیره بل الصالح لها هو الصغر وثالثها الممانعة فی نفس الحکم بان یقول بعد تسلیم وجود الوصف وصلاحه للعلیة انا لا نسلم ان هذا الحکم حکم بل الحکم شیء اخر کقول الشافعیة فی اثبات تثلیث مسح الراس انه رکن فی الوضوء فیسن تثلیثه کالوجه فالعلة عندهم الرکنیة والحکم التثلیث فنحن نقول لا نسلم ان الحکم هو التثلیث بل الاکمال بعد تمام الفرض فلما استوعب الوجه فی الفرض صیر الاکمال الی التثلیث غسله لما لم یستوعب الراس فی المسح لان فرض المسح مقدار ربع الراس عندنا ومسح الشعرة عندهم صیر اکمال المسح الی الاستیعاب لا الی التثلیث فیکون السنة هو دون التثلیث ورابعها الممانعة فی نسبته الی الوصف بان یقول بعد تسلیم وجود الوصف وصلاحیته للعلیة ووجود الحکم لا نسلم ان هذا الحکم منسوب الی هذا الوصف بل الی وصف اخر کما نقول فی المسئلة المذکورة لا نسلم ان التثلیث فی الغسل منسوب الی الرکنیة بان تکون هی علة التثلیث بدلیل الانتقاض بالقیام والقراءة فانهما رکنان فی الصلوة ولا یسن تثلیثهما وبالمضمضة والاستنشاق فی غیر الصلوة حیث یسن تثلیثهما وانهما لیسا برکنین فی الوضوء، واما فساد الوضع وهو کون الوصف فی نفسه ابیا عن الحکم ومقتضیا الضد بان یثبت بنص او اجماع کونه علة لنقیض هذا الحکم فاذا اورد علی المستدل هذا السوال یضطر الی الرجوع عن الطرد الی بیان الملائمة والتاثیر فی القیاس فمثل تعلیلهم ای تعلیل الشافعیة لایجاب الفرقة باسلام احد الزوجین فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجین فان کانت المرأة غیر مدخول بها تقع الفرقة بمجرد الاسلام من غیر توقف علی قضاء القاضی، وانقضاء العدة کردة احدهما وان کانت مدخولا بها فبعد مضی

الزوجين ولا بقاء النكاح مع ارتداد احدهما فانه فاسد في الوضع لان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق والردة لا تصلح عفوا واما المناقضة فمثل قولهم في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا في النية قلنا هذا ينتقض بغسل الثوب

ثلث حيض فقد جعلوا الاسلام علة الفرقة ونحن نقول هذا في وضعه فاسد فان الاسلام لا يصلح ان يكون علة الفرقة لانه عرف عاصما للحقوق لا رافعا لها فينبغي ان يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم بقي النكاح بينهما كما كان والا تضاف الفرقة الى الاباء لا الى الاسلام والاباء يصلح ان يكون علة الفرقة ولا بقاء النكاح مع ارتداد احدهما عطف على لا يجاب الفرقة اي ومثل تعليلهم لابقاء النكاح الخ اذا ارتد احد الزوجين والعياذ بالله العظيم فان كانت المرأة غير مدخول بها تتم الفرقة في الحال اتفاقا وان كانت مدخولا بها فكذا عندنا خلافا للشافعية فعندهم لا تتم الفرقة حتى تنقضي عدتها فتعليلهم لابقاء النكاح وقت ارتداد احدهما الى انقضاء العدة بان هذه فرقة وجبت بسبب طارئ على النكاح غير مناف اياه وهو الردة فوجب ان يتأجل الى انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق فاسد في وضعه لانه تعليل لابقاء الشيء مع ما ينافيه وهو الارتداد فانه مناف للنكاح لانه يبطل عصمة النفس والمال جميعا والنكاح مبني على العصمة ولما كان الحكم يضاف الى الحادث ابدا او الى آخر الاوصاف وجودا وفيما نحن فيه الردة حادث انسبنا الفرقة الى الردة فاذا ثبت العلة ثبت المعلول وهو الفرقة من غير توقف الى انقضاء العدة ولا يذهب الى الفهم ان الشافعية يجعلون الارتداد علة لبقاء النكاح ولهذا قال المص مع ارتداد احدهما لا بسبب ارتداد احدهما فانه اي تعليلهم في الصورتين فاسد في الوضع لان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق في الصورة الاولى والردة لا تصلح عفوا في الصورة الثانية فانه لو ابقينا النكاح مع الردة التي هي منافية له لزم ان تجعل الردة عفوا اي في حكم المعدوم ليمكن الحكم ببقاء النكاح كما جعل الاكل عفوا في حق الناسي والردة لكونها غاية القبح لا تصلح ان تكون معفوة واما المناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علة سواء كان التخلف لمانع او لغير مانع هذا عند من لم يجوز تخصيص العلة اذ التخصيص مناقضة عندهم وعند من جوزه هي تخلف الحكم عن العلة التي ادعى كونها علة لا لمانع فان كان التخلف لمانع لا يسمى مناقضة عندهم ويعبر عند اهل المناظرة عن هذا بالنقض والمناقضة فهي مرادفة عندهم للمنع فمثل قولهم اي قول الشافعية في اشتراط النية في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا في النية اي لا تفترقان في النية فان كانت النية شرطا في التيمم يجب ان تكون شرطا في الوضوء ايضا لانهما طهارتان متساويان فكيف تشترط في احدهما ولا تشترط في الآخر فاجبنا عن هذا بطريق المناقضة قلنا هذا ينتقض بغسل الثوب

والبدنِ عن النجاسة فيضطرُّ الى بيان وجه المسئلة وهو ان الوضوء تطهير حكميٌّ لانه لا يعقل فی المحل نجاسةٌ فكان كالتيمم فی شرط النية ليتحقق التعبدُ فهذه الوجوه تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير واما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب او السنة او الاجماع

والبدن عن النجاسة فانه ايضا طهارة مشروطة للصلوة فينبغی ان تفرض فيه النية ايضا فلو كانت علة النية هی الطهارة كما قلتم فلم يتخلف عنها الحكم ولكن فی هذا المثال الطهارة موجودة والحكم وهو النية متخلف بالاتفاق فلا بد ان يضطر الخصم الی بيان الفرق بينهما والقول بالتاثير واليه اشار المص بقوله فيضطر الی بيان وجه المسئلة ای المعنی الذی به يظهر الفرق وبه يندفع النقض وهو ان الوضوء تطهير حكمی ای امر تعبدی غير معقول لانه لا يعقل فی محل النجاسة فلما كان امرا تعبديا فكان كالتيمم فی شرط النية ليتحقق التعبد اذ التعبد موقوف على النية كالصلوة والصوم بخلاف غسل الثوب والبدن عن النجاسة فانه طهارة حقيقية وازالة النجس حقيقی وهو امر معقول لا يحتاج الی النية فالحاصل ان علة النية الطهارة الحكمية لا مطلق الطهارة فالحكم الذی هو النية ههنا لم يتخلف عن العلة وهی الطهارة الحكمية كالتيمم والوضوء مثله فی كونه طهارة حكمية فنقول فی جواب الوضوء انما يلزم بعد خروج النجس لزوال الطهارة اذ البدن كله يتنجس بخروج النجس ای نجس كان فهذا امر معقول فكان القياس ان يغسل البدن كله بعد خروج النجس فالنجس الذی كان اقل خروجا بقی الحكم فيه على القياس كالمنی واما ما كان اكثر خروجا كالبول فاقتصر فيه على غسل الاعضاء الاربعة التی هی اصول البدن فی الحدث دون وقوع الآثام منه دفعا للحرج لان فی غسل كل البدن بكل مرة حرجا عظيما فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فی الوضوء ليس هذا الاقتصار حتى يعد امرا غير معقول فيحتاج الی النية واما نجاسة البدن بخروج النجس فی ازالة الماء لها فامر معقول لا يحتاج الی النية بخلاف التيمم فان التراب فيه ملوث فی نفسه غير مطهر بطبعه فلذا يحتاج الی النية فيه فهذه الوجوه الاربعة اذا وردت على العلل الطردية تلجئ اصحاب الطرد الی القول بالتاثير لكی يحصل لهم الخلاص عنها واما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة فيه اشارة الی انه تجری فيها الممانعة وما قبلها وهو القول بموجب العلة ولا يجری فيهما بعد الممانعة وهو فساد الوضع والمعارضة والمناقضة لانها ای العلل المؤثرة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة او الاجماع فكما ان الكتاب والسنة والاجماع لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع كذا العلل الثابتة بكل واحد من الكتاب والسنة والاجماع لا تحتملهما امثال ما ظهر اثره بالكتاب كالخارج من البدن فانه علة

لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعه من وجوه اربعة كما نقول فى الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه ما اذا لم يسل فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان تحت كل جلدة رطوبة وفى كل عرق دما فاذا ازال الجلد كان ظاهرا لا خارجا ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير

مبحث النقض الوارد على العلل المؤثرة

للحدث فظهر تاثيره فى الحدث مرة فى السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر تاثيره بالسنة كالطواف فانه علة لعدم نجاسة سور سواكن البيوت فانه ظهر تاثيره مرة فى سؤر الهرة لقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر تاثيره بالاجماع كالاتلاف فانه علة لعدم قطع يد السارق فى المرة الثالثة فان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال وحد السرقة انما شرع زاجرا لا متلفا بالاجماع فلو قطع يده فى المرة الثالثة لزم الاتلاف الممنوع اجماعا فتلك العلل لا تحتمل فساد الوضع اصلا بان لا تصلح علة لانه ظهرت عليتها مرة من الكتاب والسنة والاجماع واما المناقضة فانها تتجه عليها صورة وان لم تتجه حقيقة واليه اشار بقوله لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعه من وجوه اربعة وهى الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض والتفصيل ياتى انتظره فبعض النقوض يدفع بالمعنى الثابت بالوصف وبعضه بغيره من الاقسام الاربعة كما نقول فى الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فالخارج النجس علة للحدث وقد ثبت تاثيره مرة فى السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط فيورد عليه اى على تعليلنا هذا بالنقض من قبل الشافعى ما اذا لم يسل اى لم يتجاوز المخرج فانه نجس خارج وليس بحدث فقد تخلف الحكم وهو الحدث عن هذه العلة وهى الخارج النجس فندفعه اولا بالوصف اى ندفع هذا النقض بالطريقين الاول بعدم الوصف وهو انه ليس بخارج لان تحت كل جلدة رطوبة وفى كل عرق دما فاذا زال الجلد اى فارق مكانه كان صار الدم ونحوه ظاهرا لا خارجا فالحاصل ان الوصف الذى هو علة للحدث ليس بموجود فى مادة التخلف فان العلة هو الخارج النجس والم يسل ليس بخارج بل هو باد ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اى ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنى الثابت بالوصف الذى كان ثبوته بالوصف بالدلالة وبسبب هذا المعنى كان ذلك الوصف علة للحكم فاذا لم يوجد فيه ذلك المعنى لم يكن علة فاذا لم يوجد العلة لم يتخلف الحكم كما نقول فى ذلك المثال لو سلم ان صفة الخروج موجود لكنه لم يوجد فيه المعنى الذى كان بسببه علة وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير لانه يزيل بخروج النجس الطهارة الحاصلة للبدن بكله فيجب اولا غسل ذلك الموضع من النجاسة ثم غسل البدن كله لكن لما كان فيه حرج عظيم اقتصر على الاعضاء

فيه صار الوصف حجة من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يحتمل الوصف بالتجزي وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة ويورد عليه صاحب الجرح السائل فندفعه بالحكم ببيان انه حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت وبالغرض فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت فكذلك ههنا اما المعارضة فهي نوعان معارضة فيها مناقضة (وقت الصلوٰة)

الا بعد دفعا للحرج فبهذا بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف هو الخارج النجس حجة عليه من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه اي ما يخرج منه لا ما يكون من خارج فان النجاسة الخارجية يوجب غسل ذلك الموضع فقط لا يحتمل الوصف بالتجزي فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل كل البدن لا محالة وهناك اي في غير السائل لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة فكانه لم يوجد الخروج لعدم المعنى المذكور فلم يوجد الحكم وهو الحدث لا ان العلة موجود والحكم متخلف كما قال الخصم ويورد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله فيورد عليه ما اذا لم يسل و الحاصل يرد علينا من جانب الشافعي في المثال المذكور نقضان الاول ما دفعناه بطريقين والثاني هو صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرحه نجس خارج وليس بحدث ناقض للوضوء ما دام الوقت موجودا فندفعه بالحكم اي ندفعه بطريقين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه بان نقول الحكم المطلوب ليس بمتخلف عن العلة و هذا الطريق قسم ثالث والقسمان الاولان مر ذكرهما والرابع سيجئ ببيان انه حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت يعني لا نسلم ان ما يخرج مثل جرح السائل ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه للضرورة الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزم الوضوء بذلك الحدث بعد خروج الوقت وبالغرض عطف على قوله بالحكم اي ندفعه ثانيا بوجود الغرض من العلة بان نقول فان غرضنا من هذا التعليل التسوية بين الدم والبول والحاق الفرع بالاصل وذلك حاصل واليه اشار بقوله وذلك البول الذي جعلناه اصلا حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت في صورة سلس البول فكذلك ههنا يعني الدم كان حدثا فاذا لزم صار عفوا فحصل التساوي بين البول المقيس عليه والدم وما يخرج من بدن الانسان حيث يصير بسبب الدوام عفوا كالبول وهذا قسم رابع من اقسام دفع النقض ولما فرغ من دفع النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال اما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع الثاني فهي نوعان النوع الاول معارضة فيها مناقضة فمن حيث (وقت الصلوٰة)

ومعارضة خالصة اما المعارضة التی فیها مناقضة فالقلب وهو نوعان احدهما قلب العلة حکما والحکم علة وهو ماخوذ من قلب الاناء وانما یصح هذا فیما یکون التعلیل فیه بالحکم مثل قولهم الکفار جنس یجلد بکرهم مائة فیرجم ثیبهم کالمسلمین قلنا المسلمون انما یجلد بکرهم مائة لانه یرجم ثیبهم فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل وبطل القیاس والثانی قلب الوصف شاهدا علی المعلل بعد ان کان شاهدا له

تدل علی نقیض مدعی المعلل تسمی معارضة ومن حیث ان دلیله لم یصح دلیلا له بل صار دلیلا للخصم تسمی مناقضة لخلل فی الدلیل ولما کان المعارضة اصلا فیه والنقض ذهنیا لان النقض لقصدی لا یرد علی الدلیل المؤثر سمیت معارضة فیها المناقضة لا مناقضة فیها المعارضة والنوع الثانی معارضة خالصة اما المعارضة التی فیها مناقضة فالقلب ای هی القلب فی اصطلاح الاصول والمناظرة والقلب تغیر التعلیل الی هیئة تخالف الهیئة التی کان علیها بان یجعل المعلول علة والعلة معلولا مثلا علی مثال قلب الاناء وهو ای القلب الصحیح نوعان احدهما قلب العلة حکما والحکم علة وهو ماخوذ من قلب الاناء ای جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فان العلة لکونها اصلا کانت اعلی من الحکم والحکم لکونه تبعا کان اسفل منها وبهذا القلب یصیر اعلی التعلیل اسفله واسفله اعلاه فکان کقلب الاناء وانما یصح هذا النوع من القلب فیما یکون التعلیل فیه بالحکم بان یجعل المستدل حکم الاصل علة لحکم اخر فیه ثم عداه الی الفرع واما اذا کانت العلة وصفا محضا فلا یقبل هذا النوع مثل قولهم ای الشافعیة الکفار جنس یجلد بکرهم مائة فیرجم ثیبهم کالمسلمین والحاصل ان عندهم الاسلام لیس بشرط للاحصان فکما ان المحصنین من المسلمین یرجمون وغیر المحصنین یجلدون فکذا الکفار یجب ان یرجم المحصنون منهم ویجلد غیرهم فجعلوا اجلد المائة علة لرجم الثیب بالقیاس علی المسلمین وهو فی الواقع حکم شرعی وعندنا لما کان الاسلام شرطا للاحصان فالکفار کلهم غیر محصنین فلیس علیهم الا الجلد بکرهم و ثیبهم فیه سواء فعارضناهم بالقلب ثم قلنا المسلمون انما یجلد بکرهم مائة لانه یرجم ثیبهم اعنی لا نسلم ان الجلد علة للرجم فی المسلمین حتی یقال ان الجلد لو جد فی ثیب الکفار فیجب الرجم فیهم ایضا بل الامر بالعکس وهو ان الرجم علة لجلد المائة فی المسلمین فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل بطل القیاس فان القلب معارضة صورة حیث عارض السائل بتعلیل یدل علی خلاف حکم الذی اوجبه المعلل وهو رجم ثیبهم وفیها معنی المناقضة حیث فسد دلیلهم بانه لا یصلح علة والنوع الثانی من القلب قلب الوصف شاهدا علی المعلل بعد ان کان شاهدا له

وهو ماخوذ من قلب الجراب فانه كان ظهره اليك فصار وجهه اليك الا انه لا يكون الا بوصف زائد فيه تفسير للاول مثاله قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه انما يتعين بعد الشروع وهذا تعين قبل الشروع

اى للمعلل بان جعل السائل وصف المعلل شاهدا نفسه بعد ان كان شاهدا له وهو اى هذا القلب ماخوذ من قلب الجراب الجراب بالفتح والكسر توشه دان والجراب اذا يقلب يجعل ظاهره باطنا وباطنه ظاهرا فانه الضمير للشان او للوصف وهذا ارجح كان ظهره اى ظهر الوصف اليك حيث كان شاهدا لك يحاج عنك كمن يقدم ليخاصم ووجهه كان الى الخصم وهو السائل حيث كان يحاجه ويقابله فاذا قلب بعده فصار وجهه اليك وظهره الى الخصم حيث صار شاهدا عليك يحاجك عن خصمك هذا اذا اريد من كاف الخطاب المعلل فان اراد السائل كان معناه كان ظهر الوصف اليك يا ايها السائل حيث كان معرضا عنك كمن يذهب معرضا عن رجل يصير ظهره اليه ثم كان الوصف شاهدا عليك فاذا قلب صار مقبلا اليك ومعرضا عن المعلل ثم صار شاهدا على المعلل فهذا القلب معارضة من حيث انه يدل على خلاف مدعى الخصم وفيه مناقضة من حيث ان دليله لم يدل على مدعاه واهل المناظرة يسمونه بالمعارضة بالقلب الا لكن انه لا يكون الا بوصف زائد فيه تفسير للاول اى هذا النوع من القلب لا يتحقق الا بوصف زائد على وصف المعلل يكون في ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الاول لا انه تغيير له فانه فهم ما يتوهم وروده من ان القلب لا يتحقق الا بتعليق الحكم بعين ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف آخر لم يبق بعينه علة فيكون هذا تعليق الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة محضة غير متضمنة للابطال فاذا قال هذه الزيادة تفسير للوصف الاول لا تغيير له فاندفع مثاله اى هذا النوع من القلب قولهم اى الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فجعلوا الفرضية علة التعين فعارضناهم بالقلب جعلنا الفرضية دليلا على عدم التعين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه من جانب الشارع كصوم القضاء فانه يحتاج الى تعين واحد فكذا صوم رمضان فهما سويان في ذلك لكنه اى صوم القضاء انما يتعين بعد الشروع في الصوم وهذا اى صوم رمضان تعين قبل الشروع من جانب الشارع حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سويان في انه لا يحتاج الى تعين آخر بعد تعين لكن الرمضان

وقد تقلب العلة من وجہ اخر وهو ضعیف مثاله قولهم هذه عبادة لا یمضی فی فاسدها فوجب ان لا یلزم بالشروع کالوضوء فیقال لهم لما کان کذلک وجب ان یستوی فیه عمل النذر والشروع کالوضوء

فسادها

لما کان متعینا من قبل الشارع فلا یحتاج الی تعین العبد وصوم القضاء لما لم یکن کذلک یحتاج الی تعین العبد وحاصل المقام ان اصحاب الشافعی قالوا یجب تعیین النیة لکل یوم من رمضان واستدلوا علیه بانه صوم فرض کصوم القضاء فکما یجب تعیین صوم القضاء بوجه الفرضیة فکذا یجب تعیین صوم رمضان فجعلوا الفرضیة علة للتعین وقاسوا علی صوم القضاء فعارضناهم بالقلب وجعلنا علة عدم التعین ما جعلوه علة التعین وهو الفرضیة ولما یهم الخصم الفرضیة ولم یبین ان الفرضیة علة للتعین قبل التعین او بعده ففسرنا الفرضیة التی کان وصفا شاهدا لهم وزدنا فی القلب لفظ بعد تعینه وقلنا ان الصوم الفرض بعد تعینه لا یحتاج الی تعین اخر وصوم رمضان متعین بتعین الشارع قبل الشروع فیه وصار کصوم القضاء بعد تعینه بسبب الشروع فکما ان صوم القضاء بعد تعین العبد لا یحتاج الی تعین اخر فکذا صوم رمضان تعینه من جانب الشارع لا یحتاج الی تعین اخر وهو تعین العبد فوصف الفرضیة کان شاهدا لهم حیث کان علة للتعین وما فسرناه فی القلب وقلنا هذا الوصف تعین لا یحتاج الی تعین اخر صار شاهدا لنا وفی هذا التفسیر لیس تغیر الوصف بل تقریره و تفسیره وقد تقلب العلة من وجه اخر سوی الوجهین المذکورین ویسمی قلب التسویة وهو ضعیف بل فاسد مثاله قولهم ای اصحاب الشافعی فی حق النوافل حیث لا تجب بالشروع ولا تقضی بافسادها

فسادها

عندهم هذه ای النوافل عبادة لا یمضی فی فاسدها ای اذا فسدت بنفسها بظهور الحدث من المصلی لا یجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه یجب بالشروع لان المضی یجب فیه بعد الفساد فوجب ان لا یلزم بالشروع کالوضوء فاصحاب الشافعی جعل علة عدم اللزوم فی النوافل عدم الامضاء فی الفساد وقاسوا علی الوضوء حیث لا یمضی فی فساده فقالوا کما ان الوضوء لا یلزم بالشروع لعدم الامضاء فی الفساد فکذا النوافل لا تجب بالشروع لعدم الامضاء فی الفساد فیقال لهم فی الجواب لما کان کذلک ای لما کانت هذه النوافل لا تمضی فی فسادها وصارت کالوضوء حیث لا یمضی فی فساده وجب ان یستوی فیه ای فیما تفرع من العبادة النافلة عمل النذر والشروع کالوضوء ای کما یستوی عمل النذر والشروع فی الوضوء حیث لا یلزم الوضوء بهما والوضوء کان هنا کما اصلا و مقیسا علیه کذلک یجب ان یستوی عمل النذر والشروع فی الفرع وهو النوافل ثم الاستواء فی النوافل لا یمکن ان یکون بعدم اللزوم اذا النوافل بالنذر تلزم بالاجماع فوجب ان تجب بالشروع ایضا لیتحقق الاستواء فیهما فالوصف

وهو ضعیف من وجوہ القلب لانہ لما جاء بحکم اٰخر ذہبت المناقضۃ ولان المقصود من الکلام معناہ والاستواء مختلف فی المعنی ثبوت من وجہ و سقوط من وجہ علی وجہ التضاد وذلک مبطل للقیاس واما المعارضۃ الخالصۃ فنوعان احدہما فی حکم الفرع وہو صحیح

الذی جعلہ اصحاب الشافعی علۃ عدم اللزوم وہو عدم الامضاء فی الفساد جعلناہ علۃ للاستواء ویلزم منہ اللزوم بالشروع فکان قلبا من ہذا الوجہ وہو ای ہذا النوع من القلب ضعیف من وجوہ القلب من وجہین احدہما ما بینہ المص بقولہ لانہ لما جاء بحکم اٰخر ای لما جاء السائل بحکم اٰخر وہو التسویۃ وہو لیس بمناقض للحکم الاول وہو عدم لزوم النوافل بالشروع لان المستدل لم ینف التسویۃ لکون اثباتہا مناقضا للمدعاہ ذہبت المناقضۃ التی ہی شرط لصحۃ القلب والثانی ما بینہ المص فی ہذا القول ولان المقصود من الکلام معناہ ولا ینظر فی الالفاظ والاستواء الذی اثبتہ الخصم بالعلۃ المذکورۃ مختلف فی المعنی اذ الاستواء بین النذر والشروع فی الاصل ای الوضوء باعتبار عدم الالزام فان الوضوء کما لا یلزم بالنذر لا یلزم بالشروع ایضا فعلی ہذا الاستواء سقوط وفی الفرع ای النوافل باعتبار الالزام فعلی ہذا ہو ثبوت والیہ اشار بقولہ ثبوت من وجہ وسقوط من وجہ علی وجہ التضاد فان الاستواء فی الاصل باعتبار عدم الالزام وفی الفرع باعتبار الالزام وذلک ای اختلاف الاستواء فی الاصل والفرع ثبوتا و سقوطا مبطل للقیاس ای قیاس المعارض بالقلب لان من شروط القیاس ان یتعدی الحکم من الاصل الی الفرع بعینہ ای بلا تفاوت وہو ہہنا منتف اذ الاستواء الذی فی الاصل متضاد للاستواء الذی اثبتہ المعارض فی الفرع اذ فی الاول سقوط وفی الثانی ثبوت وان یشارک احدہما الاٰخر فی الاسم ای فی اسم الاستواء لانہ لا اعتبار للالفاظ وانما المقصود المعنی وبین الاستوائین فی المعنی اختلاف بل تضاد صریح فکیف یصح القیاس اما المعارضۃ الخالصۃ عن معنی المناقضۃ واہل المناظرۃ یسمونہا بالمعارضۃ بالغیر فنوعان احدہما فی حکم الفرع بان یقول المعترض لنا دلیل یدل علی خلاف حکمک الذی اثبتہ فی المقیس ولہا خمسۃ اقسام کما ہی مذکورۃ بالتفصیل فی المطولات ولما اعرض المص عن ذکرہا فناسب لنا الاعراض وہو صحیح لما فیہ من الاثبات حکم مخالف الحکم الاول باثبات علۃ اخری فی ذلک المحل بعینہ مثالہ ما اذا قال الشافعی ان المسح رکن فی الوضوء فیسن تثلیثہ کالغسل فنقول فی المعارضۃ المسح فی الراس مسح فلا یسن تثلیثہ کمسح الخف فجعل الرکنیۃ علۃ للتثلیث وقاس علی غسل الاعضاء المفروضۃ ونحن اثبتنا حکما مخالفا لما اثبتہ الشافعی وہو عدم تثلیث المسح باثبات علۃ اخری وہی المسح وقسنا علی الخف فکما

والثانی فی علة الاصل وذلک باطل لعدم حکمه ولفساده لو افاد تعدیته لانه لا اتصال له بموضع النزاع الا من حیث انه ینعدم تلک العلة فیه وعدم العلة لا یوجب عدم الحکم وکل کلام صحیح فی الاصل یذکر علی سبیل المفارقة فاذکره علی سبیل الممانعة کقولهم فی اعتاق الراهن لانه تصرف یلاقی حق المرتهن

لا یسن التثلیث فیه لا یسن فی الراس لان المسح الذی علة لعدم التثلیث موجود فیهما والنوع الثانی معارضة فی علة الاصل ای المقیس علیه وسمیت بالمفارقة بان یقول عندی دلیل یدل علی ان العلة فی المقیس علیه شئ اخر لم یوجد فی الفرع وهی ثلثة اقسام کلها مشروحة فی المطولات مثاله ما اذا عللنا فی بیع الحدید بانه موزون قوبل بجنسه فلا یجوز بیعه متفاضلا کالذهب والفضة فیعارضه الشافعی بان العلة فی الاصل ای الذهب والفضة لیست ما قلت وهو اتحاد القدر مع الجنس بل هی الثمنیة وتلک لا توجد فی الحدید وذلک النوع من المعارضة باطل لانه لا یخلو اما ان یثبت المعارض فی مقابلة علة المستدل علة متعدیة کما اذا عللنا فی حرمة بیع الجص بالجص متفاضلا بالکیل والجنس کالحنطة والشعیر فیعارضه السائل ویثبت علة اخری وهی الاقتیات والادخار وهی متعدیة توجد فی غیر الحنطة والشعیر کالارز والدخن ویقول تلک العلة لا توجد فی الجص فلا یحرم البیع متفاضلا او علة غیر متعدیة کما اثبت الشافعی فی الذهب والفضة علة اخری وهی الثمنیة وتلک غیر متعدیة لا توجد الا فی الذهب والفضة فعلی الثانی لا یصح تعلیله فی المعارضة لعدم حکمه اذ حکم التعلیل التعدیة کما مر سابقا فاذا اثبت علة غیر متعدیة یفسد التعلیل لعدم حصول الغرض منه وعلی الاول التعلیل ایضا فاسد والیه اشار بقوله ولفساده لو افاد تعدیته وبین وجه الفساد بقوله لانه لا اتصال له بموضع النزاع الا من حیث انه ینعدم تلک العلة فیه وعدم العلة لا یوجب عدم الحکم والحاصل ان المعارضة لا تعلق لها بالمتنازع فیه الا انها تفید عدم تلک العلة فیه وعدم العلة لا یوجب عدم الحکم اذ الحکم یثبت بعلل شتی فبعد فساد تلک العلة تبقی علة اخری وهی تکفی ولما کان المعارضة فی علة المستدل فاسدة عند الاکثرین قاعدة بعد بیان تلک المعارضة لیکون تلک المعارضة مقبولة لذا اوردت بهذه القاعدة فقال وکل کلام صحیح فی الاصل ای فی وضعه واصل جوهره یذکر علی سبیل المفارقة التی هی باطلة عند الاصولیین فاذکره علی سبیل الممانعة التی هی طریق مقبول عندهم فیخرج ذلک الکلام من حیز الفساد الی حیز الصحة ویکون مقبولا باصله ووصفه جمیعا کقولهم ای اصحاب الشافعی فی اعتاق الراهن عبده المرهون عند المرتهن انه لا ینفذ اعتاقه اذا کان معسرا ولهم قولان فی الموسر وذلک لانه ای الاعتاق تصرف من الراهن یلاقی حق المرتهن

بالابطال فکان مردودا کالبیع فقالوا لیس هذا کالبیع لانه یحتمل الفسخ بخلاف العتق والوجه فیه ان یقول القیاس لتعدیة حکم الاصل دون تغیره وحکم الاصل وقف ما یحتمل الرد والفسخ وانت فی الفرع تبطل اصلا ما لا یحتمل الفسخ فصل فی الترجیح واذا قامت المعارضة کان السبیل فیه الترجیح وهو عبارة عن فضل احد المثلین علی الاخر وصفا

فصل فی الترجیح

بالابطال فکان مردودا کالبیع فکما لا ینفذ بیع العبد المرهون لا ینفذ اعتاقه والعلة المشترکة بینهما تصرف یلاقی حق المرتهن بالابطال فقالوا فی جوابه اعلم ان المعارضة فی علة الاصل سمیت بالمفارقة لانه اتی السائل بعلة یقع بها الفرق بین الاصل والفرع وهی فاسدة عند الاکثر فمن جوز تلک المفارقة منا قال فی جوابه لیس هذا ای الاعتاق کالبیع لانه ای البیع یحتمل الفسخ بخلاف العتق فانه لا یحتمل الفسخ فحصل الفرق بین البیع والعتق فعلة عدم جواز البیع هی کونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذه العلة لا توجد فی الفرع ای الاعتاق فلا یصح ان یقاس الاعتاق علی البیع فهذا الفرق صحیح فی نفسه لکنه لما جاء به السائل الذی لیس له ولایة الفرق فلا یقبل منه فحق ان یورده علی سبیل الممانعة لیکون مقبولا ومسموعا والیه اشار بقوله والوجه فیه ان یقول السائل القیاس انما یکون لتعدیة حکم الاصل دون تغیره وحکم الاصل وهو البیع ههنا وقف ای توقف ما یحتمل الرد فی الابتداء والفسخ بعد الثبوت وانت فی الفرع ای الاعتاق تبطل اصلا ای ابطالا کلیا ما لا یحتمل الفسخ والرد وهو الاعتاق والحاصل لا نسلم ان قیاسکم صحیح لان الاصل هو البیع والفرع هو العتق وحکم الاصل هو التوقف لان بیع الرهن موقوف علی اجازة المرتهن لا انه باطل فاسد فی نفسه فهذا الحکم لا یوجد فی الفرع فان العتق لا یتوقف علی اجازة المرتهن ولا یحتمل الفسخ بعد وقوعه فعلی قیاسکم کان ان یثبت التوقف فیه ولکنکم لما اثبتم ان هذا الحکم فاسد فی الفرع اثبتم حکما اخر وهو البطلان فعلم ان الفرع وهو العتق باطل وهذا الحکم حکم جدید یلزم یتعدی من الاصل وهو البیع لان ذلک الحکم لم یکن موجودا فیه فکیف تعدی منه الی الفرع فلیس هذا الا تغیر حکم الاصل ولما فرغ عن بیان المعارضة شرع فی بیان دفعها فقال فصل فی الترجیح واذا قامت المعارضة کان السبیل فیه ای المعارضة وضمیر المذکر باعتبار المصدر الترجیح ای ترجیح احد المعارضین علی الاخر بحیث تندفع المعارضة فان اتی المستدل بالترجیح تندفع بمعارضة السائل ویثبت دعوی المستدل بلا مریة فان لم یات به صار منقطعا وللسائل ان یعارضه بترجیح اخر وهو عبارة عن فضل احد المثلین علی الاخر وصفا فان قیل فضل احد المثلین علی الاخر رجحان ولیس بترجیح کما لا یخفی فکیف یصح تفسیر الترجیح

فصل

له وانما جعلنا علة عدم جواز البیع کونه محتملا للفسخ لان حق المرتهن فیه باق حیث یمنع البیع من النفاذ بخلاف العتق فانه صدر من اهله فی محله ولا یمکن للمرتهن المنع من نفاذه ۱۲ منه.

حتی قالوا ان القیاس لایترجح بقیاس اٰخر وکذلک الکتاب والسنۃ وانما یترجح البعض علی البعض بقوۃ فیہ وکذلک صاحب الجراحات لایترجح علی صاحب جراحۃ واحدۃ

بالرجحان فان الاول ہو المصدر والثانی ہو الحاصل بالمصدر واقول توجیہ الکلام علی وجہین الاول علی حذف المضاف من فضل احد المثلین فتقدیر الکلام ہو عبارۃ عن بیان فضل احد المثلین علی الاٰخر و الثانی المراد من الترجیح الرجحان فتقدیر الکلام وہو ای الرجحان عبارۃ الخ ومعنی قولہ وصفا ان لایکون ذلک الشیٔ الذی یقع بہ الترجیح دلیلا مستقلا بل معنی فی الدلیل حتی قالوا ان القیاس لایترجح بقیاس اٰخر ثالث یؤیدہ فانہ یکون ح فی جانب قیاس وفی جانب اٰخر قیاسان کما لایترجح شہادۃ اربعۃ علی شہادۃ شاہدین لان مدار الترجیح علی وصف زائد حتی یترجح شہادۃ عادل علی شہادۃ فاسق لا علی زیادۃ مستقلۃ فلو ترجح قیاس بانضمام قیاس اٰخر الیہ یلزم ہذا نعم لو کان احد القیاسین قویا و الاٰخر ضعیفا فح یترجح القوی علی الضعیف بزیادۃ وصف القوۃ وکذا الکتاب والسنۃ حتی لایترجح علی اٰیتہ اٰیۃ ثالثۃ تؤیدہا وکذلک الحدیث لایترجح علی حدیث یعارضہ بحدیث ثالث یؤیدہ وانما یترجح البعض علی البعض بقوۃ فیہ فیکون الاستحسان الصحیح الاثر مقدما علی قیاس الجلی الفاسد الا ترٰی الکتاب الذی ہو محکم قطعی مقدما علی ما ہو ظنی والحدیث المشہور مقدما علی الخبر الواحد وکذلک صاحب الجراحات لایترجح علی صاحب جراحۃ واحدۃ فان جرح رجل رجلا جراحۃ واحدۃ صالحۃ للقتل خطأ وجرحہ اٰخر جراحات متعددۃ کذلک ومات من ذلک کانت الدیۃ علی عاقلتہما سواء ولا یرجح صاحب الجراحات المتعددۃ علی صاحب جراحۃ واحدۃ بان یجعل دیۃ کاملۃ او زائدۃ علی دیتہ لان کل جراحۃ من جراحاتہ علۃ تامۃ تصلح معارضۃ لجراحۃ صاحب الواحدۃ فلم یکن وصفا فلا یقع بہا الترجیح نعم لو کانت جراحۃ احدہما اقوی من الاٰخر ینسب الموت الیہ بان قطع واحد ید رجل والاٰخر جز رقبتہ فکان القاتل ہو الجاز اذ لا یتصور البقاء بدون الرقبۃ بخلاف الید فح یصح الترجیح ف اعلم ارشدک اللہ تعالی ہذا ما ذہب الیہ اکثر الاصولیین من انہ لا یصح الترجیح بکثرۃ الادلۃ وذہب بعض اہل النظر من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعی الی انہ صحیح لان الدلیل الواحد لا یعارض الادلیلا واحدا من جنسہ فیتساقطان بالتعارض فیبقی الدلیل الاٰخر سالما عن المعارضۃ فیصح بہ الترجیح ولان المقصود من الترجیح قوۃ الظن الصادر عن احدی الامارتین المتعارضتین وقد یحصل قوۃ الظن فی الدلیل الذی عاضدہ دلیل اٰخر مثلہ فی اثبات الحکم فیترجح علی الاٰخر بلا مریۃ ودلیل الفریق الاول ہو ان الشیٔ انما یتقوی بصفۃ توجد فی ذاتہ لا بانضمام

والذی یقع به الترجیح اربعة الترجیح بقوة الاثر لان الاثر معنی فی الحجة فمهما قوی کان اولی لفضل فی وصف الحجة علی مثال الاستحسان فی معارضة القیاس والترجیح بقوة ثباته علی الحکم المشهود به کقولنا فی مسح الرأس انه مسح لانما ثبت فی دلالة التخفیف من قولهم انه رکن فی دلالة التکرار فان ارکان الصلوة تمامها بالاکمال دون التکرار فاما اثر المسح فی التخفیف فلازم فی کل ما لا یعقل تطهیرا کالتیمم ونحوه

مثله الیه کما تری فی المحسوسات وهذا لان الوصف لا یقوم بنفسه فلا یوجد الا تبعا لغیره فیتقوی به الموصوف الذی قام به هذا الوصف واما الدلیل الذی مستقل بنفسه فلا یوجد فی غیره حتی یتقوی به الخصم فیکون کل واحد معارضا للدلیل الذی اوجب الحکم علی خلافه فیتساقط الکل بالتعارض فی اختلف العلماء فقال بعضهم اذا تعارض نصان ترجح احدهما بالقیاس لان القیاس غیر معتبر فی مقابلة النص فکان بمنزلة الوصف للنص الذی یوافقه وتابعا له فیصلح مرجحا وقال الآخرون لا یصح وهذا هو الصحیح لان القیاس وان لم یعتبر فی مقابلة النص ولکنه دلیل مستقل بنفسه یوجد فی غیره کالاوصاف فی الترجیح انما یقع بما کما علمت آنفا والذی ای المعنی الذی یقع به الترجیح ای ترجیح احد القیاسین علی الآخر علی وجه الصحة اربعة الاول الترجیح بقوة الاثر لان الاثر معنی فی الحجة لا امر مستقل بنفسه لا یوجد الا تبعا لغیره فمهما قوی الاثر کان الاحتجاج به اولی لفضل فی وصف الحجة ووصف الحجة هو الاثر فلما قوی حصل فیه فضل وزیادة وهی القوة علی مثال الاستحسان فی معارضة القیاس فانه اذا یکون الاثر فی الاستحسان اقوی یرجح[له] علی القیاس وان کان مؤثرا وکذا عکسه والثانی الترجیح بقوة ثباته ای ثبات الوصف علی الحکم المشهود به بان یکون وصف احد القیاسین الزم للحکم المتعلق به من وصف القیاس الآخر کقولنا فی مسح الرأس انه مسح فلا یسن تکراره فالحکم المشهود به هنا عدم تکرار المسح وعلته المسح فهذا الوصف الزم لاثبات هذا الحکم لانما ثبت ای له زیادة تاثیر فی دلالة التخفیف من قولهم ای الشافعیة انه رکن فی دلالة التکرار فان ارکان الصلوة تمامها بالاکمال دون التکرار فاما اثر المسح فی التخفیف فلازم فی کل ما لا یعقل تطهیرا کالتیمم ونحوه والحاصل ان اصحاب الشافعی یقولون یسن تکرار مسح الرأس وعندنا لا یسن فجعل اصحاب الشافعی علة التکرار الرکنیة ونحن جعلنا علة عدم التکرار الذی هو التخفیف المسح فنحن نقول لهم وصفکم وهو الرکنیة لیس بالزم لهذا الحکم وهو التکرار لان هذا الوصف عام یشمل ارکان الوضوء والصلوة وغیرهما وهی لا توجب سنیة التکرار فی غیر الوضوء بل من قضیة الرکن فی الصلوة اتمامه بالاکمال دون التکرار حتی لم یشرع تکرار القیام والرکوع والسجود للاکمال واما السجدة فتکرارها لیس من باب التکمیل بل کل سجدة رکن علیحدة حتی لا یجوز الصلوة

[له] فان قیل فعلی هذا یلزم ان یکون الشاهد الاعدل راجحا علی العادل لان اثره اقوی فیقال انا لا نسلم الاختلاف بین الصفات بالزیادة والنقصان فلیس بالاشیاء متفاوتة بعضها فوق بعض لانها امر مضبوط ما لا تعدد وهو الاجتناب عن الکبائر وعدم الاصرار علی الصغائر ١٢ منه

والترجیح بکثرة الاصول لان فی کثرة الاصول زیادة لزوم الحکم معه والترجیح بالعدم عند عدمه وهو اضعف من وجوه الترجیح لان العدم لا یتعلق به حکم

تری فی التیمم ومسح الخف والجبائر فصار وصف المسح لزم الحکم المذکور فیها احترز بقوله فی کل ما لا یعقل تطهیرا عن الاستنجاء بغیر الماء فانه مسح شرع فیه التکرار اذا زالت النجاسة بتکرار مسح الحجارة معقول والثالث الترجیح بکثرة الاصول بان یشهد لاحد الوصفین اصل واحد للآخر اصلان او اصول کوصف المسح فی مسئلة التثلیث فانه یشهد بصحته اصول ثلثة مثل مسح الخف والجبیرة والتیمم ولم یشهد لوصف الخصم وهو الرکنیة الا اصل واحد وهو الغسل فیترجح وصفنا علیه والمراد بالاصل المقیس علیه کما علمت من المثال فهذا القسم من الترجیح عند الجمهور صحیح لان فی کثرة الاصول زیادة لزوم الحکم معه ای مع الوصف لان الحجة هی الوصف لا الاصل المستنبط منه لکن کثرة الاصول توجب زیادة تاکید فی لزوم الحکم بذلک الوصف من وجه آخر غیر ما ذکرنا من شدة التاثیر والثبات علی الحکم فیحدث بها قوة فی نفس الوصف فلذلک صلحت للترجیح وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعی ان الترجیح بکثرة الاصول غیر صحیح لان کثرة الاصول فی القیاس بمنزلة کثرة الرواة فی الخبر والخبر لا ترجح بکثرة الرواة علی ما عرف فکذا هذا او لانه من جنس الترجیح بکثرة العلة اذ شهادة کل اصل بمنزلة شهادة کل علة علیحدة فیکون هذا من قبیل کثرة الادلة القیاسیة او کثرة وجه الشبه لشیء فان هذه کلها لا تصلح للترجیح وهذه الوجوه الثلثة ترجع الی معنی واحد وهو الترجیح بقوة تاثیر الوصف ولکن تعددت باختلاف الجهات فان الترجیح فی الاول النظر الی نفس الوصف وفی الثانی بالنظر الی الحکم وفی الثالث بالنظر الی الاصل تتفکر فی هذا المقام فانه من مزال الاقدام والرابع الترجیح بالعدم ای عدم الحکم عند عدمه ای عدم الوصف ویسمی هذا بالعکس و الطرد بان یوجد الحکم عند وجود الوصف فالوصف الذی یطرد وینعکس بان یوجد الحکم عند وجوده وینعدم عند انعدامه اولی وارجح من الوصف الذی یطرد بان یوجد الحکم عند وجود الوصف ولا ینعکس بان لا ینعدم عند انعدامه مثاله قولنا فی مسح الراس انه مسح فی الوضوء فلا یسن تثلیثه فان هذا الوصف ینعکس الی قولنا ما لا یکون مسحا فیسن تثلیثه کغسل الوجه ونحوه بخلاف وصف الرکنیة فانه لا ینعکس الی قولنا ما لیس برکن لا یسن تثلیثه فان المضمضة والاستنشاق فی الوضوء وتسبیحات الرکوع والسجود فی الصلوة انها لیست برکن فی الوضوء وفی الصلوة ومع هذا یسن تثلیثها فهذا القسم من الترجیح صحیح عند عامة الاصولیین لان عدم الحکم عند عدم الوصف دلیل علی اختصاص الحکم بذلک الوصف ولکن هو اضعف من وجوه الترجیح لان العدم لا یتعلق به حکم لان العدم لیس بشیء فکیف یتعلق به الرجحان فلهذا اوردها تتمة من الاقسام الثلثة کان راجحا علیه وقال بعض المتاخرین لا عبرة لان العدم لا یتعلق به شیء فلا یوجب عدم العلة عدم الحکم ولا وجوده لانه لیس

لکن الحکم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمہ کان اوضح لصحتہ واذا تعارض ضربا ترجیح کان الرجحان بالذات احق منہ بالحال لان الحال قائمۃ بالذات تابعۃ لہ والتبع لا یصلح مبطلا للاصل وعلی ھذا

بشیٔ والرجحان انما یحصل بامر وجودی فدفع المصنف ھذا الاستدلال بقولہ لکن الحکم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمہ کان اوضح لصحتہ لان الوصف الذی یوجد الحکم عند وجودہ وینعدم عند انعدامہ اوضح وصفا من الذی لا ینعدم الحکم عند انعدامہ فالرجحان انما یضاف حقیقۃ وبحسب المعنی الی الاختصاص المستفاد من عدم الحکم عند انعدامہ وان کان اضافتہ بحسب الظاہر الی العدم ولہذا یضعف ھذا القسم ۔ اعلم انہ کما یقع التعارض بین الادلۃ فیحتاج الی الترجیح کذلک یقع بین وجوہ الترجیح بان یکون لکل من القیاسین ترجیح من وجہ وھو ای التعارض بین الترجیحین علی ثلثۃ اقسام لانہ لا یخلو من ان یقع کل واحد من الترجیحین بمعنی راجع الی الذات او الی الحال او احدھما بمعنی راجع الی الذات و الاخر بمعنی راجع الی الحال ففی القسمین الاولین (ای التعارض بین الترجیحین بمعنی راجع الی الذات والتعارض بین الترجیحین بمعنی راجع الی الحال) یطلب الترجیح بقوۃ المعانی ان امکن والا بقی التعارض وتحقق التساقط وفی القسم الثالث (ای التعارض بین الترجیحین احدھما بحسب معنی راجع الی الذات والاخر الی الحال) کان الترجیح بحسب معنی راجع الی الذات اولی واحق من الترجیح الذی بحسب معنی راجع الی الحال والیہ اشار المص بقولہ واذا تعارض ضربا ترجیح بان یکون لکل واحد من القیاسین المتعارضین ترجیح فاحد الترجیحین بحسب معنی فی الذات والاخر بحسب معنی فی الحال فح کان الرجحان بالذات احق منہ ای من الرجحان الحاصل بالحال والحاصل ان الترجیح بحسب الوصف الذاتی احق من الترجیح بحسب الوصف العارض لان الحال ای الوصف العارض قائمۃ بالذات تابعۃ لہ ای للذات والتبع من حیث ھو تبع لا یصلح مبطلا للاصل من حیث ھو اصل اقول فیہ نظر لان المتبادر من قولہ لان الحال الخ ترجیح الذات علی الوصف ولا کلام فیہ وانما الکلام فی وصفین احدھما وصف ذاتی والاخر وصف عارضی کما یدل علیہ سیاق الکلام فالاولی ان یقال ان الوصف العارض قد ینفک عن الذات و یوجد الذات بغیرہ والوصف الذاتی لا ینفک فلا یوجد الذات بغیرہ وترجیح الوصف الذی لا یوجد الذات بدونہ ولا ینفک عنہ علی الوصف الذی ینفک ویوجد الذات بدونہ ظاہر وعلی ھذا الاصل وھو ان الترجیح بالوصف الذاتی اولی من الوصف العارض

قلنا فی صوم رمضان انہ یتأدی بنیۃ قبل انتصاف النہار لانہ رکن واحد یتعلق بالعزیمۃ فاذا وجدت فی البعض دون البعض تعارضا فرجحنا بالکثرۃ لانہ من باب الوجود ولم نرجح بالفساد احتیاطا فی باب العبادات لانہ ترجیح بمعنی فی الحال فصل ثم جملۃ ما یثبت بالحجج التی مر ذکرہا سابقا علی باب القیاس شیئان

قلنا فی صوم رمضان انہ یتأدی بنیۃ ثابتۃ قبل انتصاف النہار الشرعی لانہ ای صوم رمضان رکن واحد بوحدۃ اعتباریۃ شرعیۃ حیث لا یتجزی یتعلق صحۃ بالعزیمۃ ای القصد والمراد النیۃ فان الصوم لا یصح بدون النیۃ فاذا وجدت العزیمۃ فی البعض دون البعض تعارضا ای البعضان فاما ان یفسد الکل واما ان یصح الکل فلابد من ترجیح احدہما علی الآخر فالشافعی رجح الفاسد علی الصحیح بوصف العبادۃ فانہا وصف یوجب الفساد حیث لم توجد بعدم النیۃ فالعبادۃ وصف عارض للامساک المعروف لان الامساک بحسب الذات لیس بعبادۃ بل صار عبادۃ بجعل اللہ تعالی وہو امر خارج عن الامساک وقد علمنا الترجیح لوصف ذاتی اقوی من وصف عارض فرجحنا الصحیح الذی وجد فیہ النیۃ بالکثرۃ ای بکثرۃ اجزاء الصوم لوقوع النیۃ فی اکثر النہار حیث نوی قبل انتصاف النہار والترجیح بالکثرۃ ترجیح بوصف ذاتی لان المراد بالوصف الذاتی وصف یقوم بالشیء بحسب ذاتہ او بحسب بعض اجزائہ والکثرۃ وصف بالکثیر یقوم بحسب اجزائہ فتکون صفۃ ذاتیۃ لانہ ای الکثرۃ من باب الوجود ای امر وجودی فہو وصف ذاتی یقوم بالکثیر بحسب اجزائہ ویمکن التوجیہ بوجہ آخر وہو ان یرجع الضمیر فی قولہ لانہ الی الترجیح بالکثرۃ کما ہو الظاہر ہہنا فالمعنی ورجحنا بعض الصحیح بالکثرۃ لان ہذا الترجیح من باب الوجود ای بوصف ذاتی لان الوصف العارض بمنزلۃ المعدوم فی مقابلۃ الوصف الذاتی فیصح اختصاص الوصف الذاتی بالوجود ولہنا توجیہ آخر لا نذکرہ لضیق المقام ولم نرجح بالفساد ای بازالتہ احتیاطا فی باب العبادات والمعنی لا نرجح الفاسد بالعبادۃ ہہنا کما نرجح جانب الفساد فی باب سائر العبادات للاحتیاط فانہ اذا اجتمع فیہا جہتا الفساد وجہۃ الصحۃ یرجح جہۃ الفساد احتیاطا اتفاقا فالشافعی فی الصوم ایضا یرجح الفساد الاحتیاط وانما لم یترجح ہہنا جانب الفساد لانہ ای ترجیح الفساد بالعبادۃ ترجیح بمعنی فی الحال ای بوصف عارض اذ العبادۃ فی الصوم امر عارض کما علمتہ فتفکر فی ہذا المقام فانہ من مزال الاقدام اعلم انہ قد سبق ان موضوع علم الاصول علی المذہب المختار ہو الادلۃ الاربعۃ والاحکام جمیعا فلما فرغ المصنف من مباحث الادلۃ التی ہی مثبتۃ الاحکام شرع فی مباحث الاحکام فقال فصل ثم جملۃ ما یثبت بالحجج التی مر ذکرہا سابقا علی باب القیاس شیئان قولہ التی مر ذکرہا سابقا علی باب القیاس یفید ان القیاس لا یثبت شیئا لانہ مظہر لا مثبت فالمعنی الادلۃ الثلثۃ اعنی الکتاب والسنۃ واجماع الامۃ یثبت شیئین احدہما

الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة فالحقناها بهذا الباب لتكون وسيلة اليه بعد احكام طريق التعليل اما الاحكام فانواع اربعة حقوق الله تعالى خالصة

الاحكام المشروعة اى التكليفية كالحل والحرمة والندب والكراهة وسيأتيك الوضوح ان شاء الله تعالى والثانى ما يتعلق بها الاحكام المشروعة وهو الاحكام الوضعية كالحكم بالسببية والشرطية فانه بحث المصنف فى القسم الثانى عن السبب والعلة والشرط والعلامة والبحث من هذين القسمين بحث عن المحكوم به اعنى فعل المكلف وبعد ذلك بحث المحكوم عليه وهو المكلف كما سيبين المص فى فصول العقل والاهلية والامور المعترضة عليها وتلك الامور من عوارض المكلف التى يبحث عنها فى هذا العلم ووجه انضباط الحكم (الذى هو من صفات فعل المكلف من الوجوب والفرضية والحرمة والكراهة) يحتاج الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل والى المحكوم عليه وهو المكلف والى المحكوم به وهو فعل المكلف ولما كان يرد ان المثبت للاحكام وما يتعلق بها الاحكام لما كان هو الادلة الثلثة لا القياس فلم الحق البحث عن هذه الجملة بالقياس حيث اتى المص بهذا البحث بعد القياس دفعه وقوله وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة وهى الاحكام وما يتعلق بها الاحكام فالحقناها اى هذه الجملة بهذا الباب اى بباب القياس حيث جئ بها بعد القياس لتكون معرفة هذه الجملة وسيلة اليه اى الى القياس بعد احكام طريق التعليل ببيان شروط القياس وحكمه وبيان الفرق بين العلة المؤثرة والطردية وبيان المعارضات والترجيح والحاصل ان البحث من هذه الجملة تتمة لبحث القياس لان القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الجملة فلذا اوردنا البحث عن هذه الجملة بعد القياس كما اوردناها سابقا تحت شروط القياس وحكمه والعلة المؤثرة والطردية والمعارضات والترجيح فلا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس فكان ينبغى ان يقدم القياس كما تقدم الوسائل على المقاصد لانا نقول القياس حجة من حجج الشرع فرتبته ان يقدم على هذا البحث ويلحق بالحجج الثلاثة ولانه لما قلنا لهذا البحث تتمة لبحث القياس فاندفع هذا السؤال لان التتمة انما يذكر بعد ما هو تتمة له وان كانت معرفة التتمة وسيلة اليه فافهم اما الاحكام فانواع اربعة والمراد بالحكم المحكوم به اى فعل المكلف والحكم بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذى بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة فهذا التقسيم انما هو لفعل المكلف لا لهذين المعنيين كما لا يخفى على العاقل النوع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو ما يطلب رعاية لجانب الله تعالى من حيث الامتثال لامره بلا رعاية لجانب العبد وقيل ما يتعلق به نفع العام كتعظيم الكعبة فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياها قبلة وكحرمة الزنا يتعلق بها عموم النفع من سلامة الانساب

وحقوق العباد خالصة وما اجتمع فیہ حقان وحق اللہ تعالی فیہ غالب کحد القذف وما اجتمعا فیہ وحق العبد فیہ غالب کالقصاص وحقوق اللہ تعالی ثمانیۃ انواع عبادات خالصۃ کالایمان والصلوۃ والزکوۃ ونحوھا وعقوبات کاملۃ کالحدود وعقوبات قاصرۃ ونسمیھا اجزیۃ وذلک مثل حرمان المیراث بالقتل وحقوق دائرۃ بین الامرین وھی الکفارات

وسلامۃ النفوس من الھلاک بسبب نزاع الزناۃ وارتفاع السیوف فیما بینھم کما نشاھد فی زماننا من حکومۃ النصاری خذلھم اللہ وھذا النوع انما نسب الی اللہ لعظم خطرہ وعموم نفعہ وتعظیما لہ تعالی ...... وھذا النوع ینتفع بشئ فلا یجوز ان یکون شئ حقا لہ بھذا الوجہ ولا بجھۃ التخلیق لان الکل سواء فی ذلک والنوع الثانی فی حقوق العباد خالصۃ وھو ما یتعلق بہ مصلحۃ خالصۃ کحرمۃ مال الغیر ولھذا یباح باباحۃ المالک والنوع الثالث ما اجتمع فیہ حقان وحق اللہ تعالی فیہ غالب کحد القذف فان فیہ حق اللہ تعالی من حیث انہ جزاء لما فی اللہ تعالی عنہ من ھتک حرمۃ العفیف الصالح وحق العبد من حیث یزول بہ عار المقذوف ولکن حق اللہ تعالی فیہ غالب حیث لا تجری الارث والعفو فیہ وعند الشافعی حق العبد غالب فیہ فیجری الارث والعفو عنہ والنوع الرابع ما اجتمعا فیہ وحق العبد فیہ غالب کالقصاص فحق اللہ فیہ نجات العالم عن القتال والفساد وحق العبد فی نوع الجنایۃ علی نفسہ ولکن حق العبد فیہ غالب حیث یجری الارث والعفو فیہ ویجوز الاعتیاض عنہ بالمال وحقوق اللہ تعالی ثمانیۃ انواع النوع الاول عبادات خالصۃ لا یخالطھا معنی العقوبۃ والمؤنۃ کالایمان وھو اصل العبادات حیث لا یصح عبادۃ بدونہ والصلوۃ وھی بعد الایمان افضل العبادات ولذا قیل انما عماد الدین ومن ترکھا متعمدا فقد کفر والزکوۃ التی تتعلق بنعمۃ المال شکرا لہ ونحوھا کالجھاد والصوم والحج والنوع الثانی عقوبات کاملۃ کالحدود فالحدود کاملۃ فی الزجر حیث لا یتجاسر بعدہ غالبا والنوع الثالث عقوبات قاصرۃ فی الزجر ونسمیھا اجزیۃ والجزاء قد یطلق علی العقوبۃ کما فی قولہ تعالی جزاء بما کسبا وقد یطلق علی الثواب کما فی قولہ تعالی جزاء بما کانوا یعملون فلقصور معنی العقوبۃ تسمی بالجزاء لیحصل الفرق بین الکامل والقاصر وذلک مثل حرمان المیراث بالقتل فان الجزاء الکامل فیہ ھو القتل وحرمان المیراث قاصر منہ ولھذا یثبت بالقتل الخطاء ولو کان کاملا لم یثبت بہ کالقصاص والنوع الرابع حقوق دائرۃ بین الامرین ای العبادۃ والعقوبۃ وھی الکفارات فان فیھا معنی العبادۃ من حیث یتادی بما ھو محض عبادۃ کالصوم والصدقۃ والاعتاق والاطعام ولا تجب علی من ھو لیس باھل للعبادۃ کالکفار وفیھا معنی العقوبۃ لانھا لم تجب الا اجزیۃ -

وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الاهلية فهي صدقة الفطر ومؤنة فيها معنى القربة وهو العشر ولهذا لا يبتدأ على الكافر وجاز البقاء عليه عند محمد رح ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج ولذلك لا يبتدأ على المسلم وجاز البقاء عليه وحق قائم بنفسه

على افعال محرمة صدرت عن العبد ولم تجب بتلاء كسائر العبادات ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولكن جهة العبادة غالبة فيها عندنا الا في كفارة الظهار لانه منكر من القول وزور والنوع الخامس عبادة فيها معنى المؤنة اى الحنت والثقل وهى فعولة من مانت القوم امانتهم اذا احتملت مؤنتهم اى ثقلهم وقيل هى مفعلة من الاون بمعنى الخرج والعدل لانه ثقل على الانسان او من العين وهو التعب والشدة والاصح هو الاول كذا فى المغرب والصحاح حتى لا يشترط لها كمال الاهلية وهو العقل والبلوغ نظرا الى معنى المؤنة لان كمال الاهلية انما يشترط لما هو عبادة محضة فهى صدقة الفطر فجهة العبادة فيها هى كونها طهرة للصيام عن اللغو والرفث ولهذا سميت فى الشرع صدقة ويشترط النية فى ادائها حيث لا يصح بدون النية كسائر العبادات ويجب صرفها الى مصارف الصدقات ووجوبها على الانسان بسبب راس الغير وكون الراس فيه سببا يدل على ان فيها معنى المؤنة كالنفقة ولكن لما كان معنى العبادة فيها غالبا قلنا عبادة فيها معنى المؤنة ولهذا لا يجب على الصبى والمجنون عنده كسائر العبادات والنوع السادس مؤنة فيها معنى القربة وهو العشر فانه فى نفسه مؤنة الارض التى يزرعها اذ لو منعها لخلعها الارض عنه السلطان ولكن فيه معنى العبادة حيث لا يجب ابتداء الا على المسلم ويصرف فى مصارف الزكوة الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع فكان معنى المؤنة فيها اصلا ومعنى العبادة تبعا ولهذا اى بسبب ان فيه معنى القربة لا يبتدأ على الكافر كما لا يبتدأ سائر العبادات لانه ليس باهل للعبادة وجاز البقاء عليه بان ملك الذمى ارضا عشرية للمؤمن فيبقى عليه العشر كما كان عند محمد اعتبارا للمعنى للمؤنة فان الكافر اهل المؤنة والنوع السابع مؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج فانه فى نفسه مؤنة للارض التى يزرعها حتى لو منعه لاسترد السلطان منه الارض ويعطيها الآخر ولكن فيه معنى العقوبة ولذلك لا يبتدأ على المسلم اذ المسلم ليس باهل للعقوبة والذل فى الابتداء ولكن لما كان معنى المؤنة فيها اصلا والمسلم اهل المؤنة جاز البقاء عليه حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراجية يؤخذ الخراج منه دون العشر رعاية لمعنى المؤنة والنوع الثامن حق قائم بنفسه اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شئ منه حتى يجب عليه اداؤه بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه وتولى السلطان الذى هو خليفته فى الارض اخذه وقسمته

وهو خمس الغنائم والمعادن فانه حق وجب لله تعالیٰ ثابتاً بنفسه بناء على ان الجهاد حقه فصار المصاب به لله كله لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منه فلم يكن حقا لزمنا اداؤه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان اخذه وقسمته ولهذا جوزنا صرفه الى من استحق اربعة الاخماس من الغانمين بخلاف الزكوة والصدقات وحل لبني هاشم لانه على هذا التحقيق لم يصر من الاوساخ واما حقوق العباد فانها اكثر من ان تحصى واما القسم الثاني فاربعة السبب والعلة والشرط والعلامة

وهو خمس الغنائم والمعادن فان اى الخمس حق وجب لله تعالیٰ ثبت لله تعالیٰ لاحق لاحد فيه ثابتا بنفسه اى حال كون ذلك الحق ثابتا بنفسه من غير تعلقه بذمة المكلف بناء على ان الجهاد حقه فانه اعزاز لدينه وفيه نفع للعالم فصار المصاب به اى الحاصل بالجهاد وهو مال الغنيمة له كله لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منه بغير استحقاقهم فيه فانهم عبيد له ولاحق للعبد فى ما يعمل لمولاه فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان الذى هو خليفته فى الارض اخذه وقسمته ولهذا اى لان المصاب فى الجهاد حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة جوزنا صرفه الى من استحق اربعة الاخماس من الغانمين فان من الغانمين من يحتاج يجوز صرف الخمس اليه وكذا يجوز صرفه الى ابنائهم وآبائهم فلو كان الخمس حقا غير ثابت بنفسه بل كان اداؤه واجبا على الغانمين بطريق الطاعة مثل الزكوة لم يجز صرفه اليهم كما لا يجوز صرف الزكوة الى من اداها وان افتقر واليه اشار بقوله بخلاف الزكوة والصدقات حيث لا يجوز صرفها الى من اداها وان افتقر وحل لبني هاشم لانه على هذا التحقيق لم يصر من الاوساخ عطف على قوله جوزنا فان الخمس اذا صار بهذا التحقيق حقا ثابتا بنفسه لم يصر من اوساخ الناس مثل الزكوة فيجوز لبني هاشم ولا يجوز الزكوة فهذه الاقسام كانت لحقوق الله تعالیٰ واما حقوق العباد الخالصة لهم فانها اكثر من ان تحصى نحو ضمان الدية وبدل المتلفات والمغصوب وملك المبيع والثمن وملك الطلاق والنكاح وغير ذلك فلما فرغ من بيان القسم الاول وهو الاحكام شرع فى القسم الثانى وهو ما يتعلق بالاحكام فقال ح اما القسم الثانى فاربعة السبب والعلة والشرط والعلامة ووجه الضبط ان المتعلق ان كان داخلا فى الشئ فهو ركن والا فان كان موثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه فى الجملة فسبب والا فان كان توقف الشئ عليه فشرط والا فهو علامة ولما كان الركن داخلا فى الشئ وهنا هو الحكم لم يعتبر فى متعلقات الاحكام فلم يبق الا اربعة اقسام والسبب فى اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود وانما سمى

اما السبب الحقیقی فما یکون طریقا الی الحکم من غیر ان یضاف الیه وجوب و لا وجود و لا یعقل فیه معانی العلل لکن یتخلل بینه و بین الحکم علة لا تضاف الی السبب و ذلک مثل دلالة السارق علی مال انسان لیسرقه

الطریق سببا لانه یتوصل به الی المقصود و فی اصطلاح الاصولیین ما بینه المص بقوله اما السبب الحقیقی فما یکون طریقا الموصول الی الحکم ای مفضیا الی الحکم فی الجملة و احترز به عن العلامة فانها لا تفضی الی الحکم بل هی دالة علیه و عن سبب مجازی فانه لا یکون طریقا الی الحکم کالیمین باسه فانه سبب مجازی للکفارة من غیر ان یضاف الیه وجوب ای وجوب الحکم و احترز بهذا القید عن العلة لان الحکم یضاف وجوبه الی العلة لکونها مؤثرا فیه و لا وجود ای لا یضاف الیه وجود الحکم کما یضاف الی الشرط فاحترز بهذا القید عن الشرط و لا یعقل فیه معانی العلل بوجه من الوجوه ای لا یکون له تاثیر فی وجود الحکم اصلا لا بواسطة و لا بغیر واسطة اذ لو کان کذلک لم یکن سببا حقیقیا بل سببا له شبهة العلة او سببا فیه معنی العلة و الکلام فی السبب الحقیقی کما عرفت من قوله السبب الحقیقی و احترز بهذا عن هذین السببین و لما کان یتوهم ان السبب الحقیقی هو الذی لا یتخلل بینه و بین الحکم علة اصلا دفعه بقوله لکن یتخلل بینه ای بین السبب و بین الحکم علة لا تضاف تلک العلة الی السبب المذکور اذ لو تضاف العلة الی السبب و الحکم مضاف الی العلة فیکون ذلک السبب علة العلة و یسمی سببا فیه معنی العلة فیکون سببا حقیقیا اعلم ان السبب اربعة اقسام سبب حقیقی و سبب مجازی و سبب له شبهة العلة و سبب فیه معنی العلة و بهذا التعریف انما کان لسبب حقیقی فکما احترز عن العلة و الشرط و العلامة کذلک احترز عن الاسباب الثلثة و لما رای المص ان الرابع هو بعینه السبب المجازی و عد المجازی من الاقسام لیس بمتحقق قسم السبب الی ما فیه معنی العلة و الی ما لیس کذلک و سمی الثانی سببا حقیقیا و لما رای ان الیمین و کذا التعلیق سبب الکفارة و الجزاء لیس بسبب حقیقی و لا سببا فیه معنی العلة قال فاما الیمین الخ ای هذا السبب مجازی و هو قسم ثالث کما سیاتی تحقیقه و ذلک مثل دلالة السارق علی مال انسان لیسرقه فمن دل لسارق علی مال رجل لیسرقه فسرق السارق بدلالته فدلالته سبب للسرقة لانها تفضی الیه من غیر ان تکون موجبة له و لا تاثیر لها فی فعل السرقة و لکن تخلل بین الدلالة و بین السرقة علة و هی فعل السارق المختار و تلک العلة لا تضاف الی الدلالة اذ من دلالته لا یلزم ان یسرق السارق لا محالة بل قد لا یسرق و لو تفراسه علی ترکه و السبب لا یضاف الیه الحکم فالسرقة لا تضاف الی الدلالة فلا یضمن الدال شیئا لانه صاحب سبب محض و اما دلالة المحرم علی صید فلا نسلم انها سبب بل جنایة اذ الامن یزول بها و انه بالاحترام التزم الامن و امن الصید انما کان باخفائه من اعین الناس فاذا دل

فان اضیفت الی السبب صار للسبب حکم العلة وذلک مثل قود الدابة وسوقها هو سبب لما یتلف بها لکنه فیه معنی العلة فاما الیمین بالله تعالی فسمی سببا للکفارة مجازا وکذلک تعلیق الطلاق والعتاق بالشرط لان ادنی درجات السبب ان یکون طریقا والیمین تعقد للبر وذلک قط لا یکون طریقا للکفارة ولا للجزاء لکنه یحتمل ان یؤل الیه فسمی سببا مجازا

ازال ذلک الامن فیجعل الازالة یضمن قیمته کالمودع اذا دل السارق علی الودیعة یضمن لکونه تارکا للحفظ الملتزم وعلی هذا لا یضمن من سعی الی سلطان ظالم فی حق رجل فغرمه السلطان بغیر حق ولکن افتوا بتغریم المتأخرون بالضمان بغلبة السعاة فی هذا الزمان وکثرة الظلم والعدوان فان اضیفت العلة المتخللة بین السبب والحکم الی السبب صار للسبب حکم العلة فی اضافة الحکم الیه لان الحکم مضاف الی العلة والعلة الی السبب فکان السبب علة العلة فلا یکون سببا حقیقیا حتی لا یضاف الیه الحکم وذلک مثل قود الدابة وسوقها فهو ای کل واحد من السوق والقود سبب لما یتلف بها ای بالدابة بوطیها فی حالة السوق والقود لکنه ای کل واحد من السوق والقود لیس سببا حقیقیا بل سبب فیه معنی العلة لانه قد تخللت العلة بین القود والسوق والتلف وهو فعل الدابة لکنه مضاف الی القود والسوق لان الدابة فی فعلها مجبور بالخصوص اذا کانت لها سائق او قائد فالعلة لا تصلح لان یضاف الیها الحکم فلا بد ان یضاف الی علة العلة وهو السبب هذا فیما یرجع الی بدل المحل وهو ضمان الدیة والقیمة واما فیما یرجع الی جزاء المباشرة فلا یکون الحکم مضافا الی علة العلة فلا یحرم عن المیراث ولا یجب علیه القصاص ولا الکفارة فلما الیمین باسمه تعالی بان یقول والله لا افعلن کذا فسمی سببا للکفارة مجازا وکذلک ای مثل الیمین باسمه تعالی الیمین بغیر الله تعالی وهی تعلیق الطلاق والعتاق بالشرط بان یقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر یسمی سببا مجازا للجزاء لا انهما سببان حقیقیان للکفارة والجزاء لان ادنی درجات السبب ان یکون طریقا الی الحکم واعلی الدرجات ان یکون السبب مع کونه طریقا شبیها بالعلة او یکون فیه معنی العلة والیمین سواء کانت بالله او بغیر اسمه تعقد للبر وذلک اثر قط لا یکون طریقا للکفارة فی الیمین باسمه ولا للجزاء فی الیمین بغیر الله لانه مانع من الحنث وبدونه لا تجب الکفارة ولا ینزل الجزاء لکنه ای الیمین وتذکیر الضمیر علی تاویل الحلف یحتمل ان یؤل الیه ای یفضی الی الحکم عند زوال المانع فسمی الیمین سببا مجازا باعتبار ما یؤل الیه کتسمیة العنب خمرا کما فی قوله تعالی انی ارانی اعصر خمرا والحاصل ان تعلیق الطلاق والعتاق بالشرط قبل وقوع المعلق علیه یسمی سببا مجازا والعلاقة انه یؤل الی السببیة بان یصیر طریقا للوصول الی الحکم عند وقوع المعلق علیه ولیس بسبب

وهذا عندنا والشافعی جعله سببا هو فی معنی العلة وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكما خلافا لزفر رح ويتبين ذلك فی مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق فعندنا يبطله لان اليمين شرعت للبر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء

بسبب حقيقی اذ ربما لا يفضی الی الحكم الذی هو الجزاء المرتب عليه بان لا يقع المعلق عليه والسبب الحقيقی يفضی الی الحكم ولكن اليمين باسمه ثم اذا وجد المعلق عليه يصير تلك الايقاعات علی حقيقة بخلاف اليمين بالله تعالی ولهذا افرد المص رح اليمين بالله عن تعليق العتاق والطلاق بالشرط وهذا عندنا والشافعی جعله ای اليمين بالله تعالی والتعليق سببا هو فی معنی العلة فانه اذا وجد الحنث فالموجب للكفارة ليس الا اليمين ولكن اذا وجد المعلق عليه فالموجب للجزاء ليس الا التعليق وهذا معنی العلة ولكن لما كان الشرط مانعا عن انعقاد العلة ولهذا يتاخر الحكم الی وجود الحنث فی المعلق عليه قلنا انه سبب فيه معنی العلة ونحن لا نجعله سببا حقيقيا فضلا ان يكون فيه معنی العلة بل عندنا مجاز محض يشبه الحقيقة واليه اشار بقوله وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكما ای باعتبار كونه علة حقيقية من حيث الحكم كذا قيل[1] والاوجه ان يقال يشبه الحقيقة باعتبار ان اليمين سواء كانت بالله او بغير الله انما شرعت للبر واذا يفوت البر يلزم الكفارة او الجزاء فصار البر مضمونا بالجزاء فصار المضمون البر وهو الكفارة او الجزاء شبهة الثبوت فی الحال ای قبل فوات البر فحصل لليمين شبهة الحقيقة فكان اليمين هی سبب حقيقی للجزاء والكفارة فافهم خلافا لزفر رح لان عنده مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الافراط الذی ذهب اليه الشافعی وبين التفريط الذی قال به زفر ويتبين ذلك ای مآل الخلاف وثمرته فی مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق والتنجيز تفعيل من قولهم ناجزا بناجز ای نقدا بنقد واصله التعجيل وصورته ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا منجزة ای غير معلقة بالشرط فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم نكحت بالزوج الاول ثم دخلت الدار فعندنا يبطله ای التنجيز يبطل التعليق السابق عندنا فبدخول الدار لم تطلق عندنا لفوات التعليق بالتنجيز وتطلق عند زفر لان عنده قوله انت طالق وقت التعليق مجاز محض ليس له شبهة الحقيقة بناء علی اصله فلا يطلب محلا موجودا يقوم به نعم لا بد من المحل عند نزول التعليق بوجود الشرط حتی يقع الطلاق فی ملكه فاذا زال المحل بتنجيز الثلث لم يبطل التعليق فاذا نكحت بالزوج الاول ووجد المحل ثم دخلت الدار يقع الطلاق بوجود الشرط ودليلنا ما بينه المص بقوله لان اليمين شرعت للبر ای لتحقق المحلوف عليه من الفعل او الترك فانه قبل الحلف كان مساوی الطرفين فاذا حلف ترجح احد الجانبين ولكن تحققه باليمين فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء بمعنی انه لو فات البر

[1] له القائل صاحب غاية التحقيق رح

واذا صار البر مضمونا بالجزاء صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب كالمغصوب مضمون بقيمته فيكون للغصب حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة واذا كان كذلك لم يبق الشبهة الا فى محله كالحقيقة لا تستغنى عن المحل فاذا فات المحل بطل۔

لزم الجزاء فى اليمين بغير اسم الله تعالى كما يلزم الكفارة فى اليمين باسمه عز وجل تحقيقا لما هو المقصود من اليمين من الحمل والمنع واذا صار البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت فى الحال اى قبل فوات البر

اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون وهذا تفسير قوله صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب والباء فى قوله به صلة الضمان والضمير يرجع الى الموصول والبر فاعل ضمن واللام فى للحال بمعنى فى والوجوب بمعنى الثبوت والمعنى صار لما ضمن به البر (وهو الجزاء كالعتاق والطلاق) لان البر يضمنهما شبهة الثبوت فى الحال اى قبل فوات البر فثبت ان اليمين سبب مجازى للجزاء والكفارة و لكن ليست بسبب محض بل لها مشابهة بالسبب الحقيقى كالمغصوب مضمون بقيمته بعد الفوات فيكون للغصب حال قيام العين المغصوبة فى يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة وان لم يكن القيمة حال قيام العين واجبة على الغاصب لانه يمكن ان يرد المغصوب بعينه ولكن للغصب فى ذلك الوقت شبهة ايجاب القيمة حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة بها حال قيام العين المغصوبة فى يد الغاصب فلو لم يكن القيمة ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل الغصب وهذه الجملة تاكيد لما قبلها واذا كان كذلك اى اذا ثبت ان اليمين سبب مجازى ولكن لها شبهة[1] الحقيقة فكما لا بد لحقيقته المحل من المحل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح فى غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك فى غير المحل فلا يوجد شبهة النكاح فى الرجال وهذا معنى قوله لم يبق الشبهة الا فى محله اى فى محل السبب والضمير راجع الى شبهة كالحقيقة لا تستغنى عن المحل فاذا فات المحل بتنجيز الثلث بطل التعليق الذى كان له شبهة الحقيقة وحاصل هذا الاستدلال ان التعليق وكذا اليمين وان لم يكونا سببا حقيقيا ولكن لهما مشابهة بالسبب الحقيقى والسبب الحقيقى يقتضى المحل فكذا شبهته فى المسئلة المذكورة اذا علق الطلاق بدخول الدار ثم طلقها ثلثا تنجيزا لم يبق المحل واذا لم يبق المحل بطل التعليق ايضا وزفر لما لم يتنبه على هذا وقاس على ما اذا علق طلاق المطلقة الثلث او الاجنبية بالملك بان قال لها ان نكحتك فانت طالق فيقع الطلاق بعد النكاح وههنا لم يكن المحل موجودا ابتداء فلان يقع الطلاق فى المتنازع فيما اولى لوجود المحل فيه انتهاء فاجاب المص

[1] اى غيبة السببية الحقيقية ۱۲ منه۔

بخلاف تعليق الطلاق بالملك فانه يصح فی مطلقة الثلث وان عدم المحل لان ذلك الشرط فی حكم العلل فصار ذلك معارضاً لهذه الشبهة السابقة عليه واما العلة فهی فی الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداءً وذلك مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص

عنه بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك فانه يصح فی مطلقة الثلث وان عدم المحل لان ذلك الشرط فی حكم العلل لان العلة للطلاق انما هو الملك له وهو يستفاد من النكاح فالشرط الذی علق به الطلاق وهو النكاح فی قوله ان نكحتك فانت طالق علة العلة للطلاق فصار فی حكم العلة وصار قوله ان نكحتك فانت طالق بمنزلة قوله ان اعتقتك فانت حر وتعليق الحكم بعين العلة يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة فان قال لعبده ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بما هو فی حكم العلة يبطل شبهة الايجاب فصار ذلك ای كون هذا الشرط فی حكم العلل معارضاً لهذه الشبهة السابقة عليه ای على تحقق الشرط والشبهة السابقة على تحقق الشرط وهی ثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط ووقوع الجزاء يقتضی وجود المحل كما مر تقريره وكون ذلك الشرط فی حكم العلل يقتضی بطلان الايجاب ای بطلان الحكم لان الحكم لا يوجد قبل العلة كما مر تقريره آنفا وبطلان الحكم يقتضی عدم المحل فلما وقع التعارض بين اقتضاء المحل وعدم اقتضائه فی قوله ان نكحتك فانت طالق لم يشترط قيام المحل وبقی التعليق سالما فلما وجد الشرط وهو النكاح وقع الطلاق لا محالة فقياس زفر على هذه المسئلة فاسد وقياس مع الفارق واما العلة فهی فی اللغة عند البعض اسم لعارض يتغير به وصف المحل لعروضه لا عن اختيار كالمرض فان المحل يتغير به من وصف القوة الى الضعف وقيل هی ما يؤثر فی امر من الامور سواء كان ذاتا او صفة وسواء اثر فی الفعل والترك كما يقال مجیء زيد علة لخروج عمرو فهی فی الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم واحترز به عن الشرط فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث يوجد عنده ولا يضاف اليه وجوب الحكم ابتداءً ای بلا واسطة واحترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة لان الحكم بهذه الامور لا يثبت بلا واسطة وذلك مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فكل واحد من البيع والنكاح والقتل علة للملك والحل والقصاص وكل واحد يثبت بكل واحد ابتداءً بلا واسطة وهذا التعريف شامل للعلل الموضوعة كالبيع والنكاح والقتل والعلل المستنبطة بالاجتهاد اعلم انهم اعتبروا فی حقيقة العلة ثلثة امور الاول ان تكون فی الشرع موضوعة للحكم ويضاف ذلك الحكم اليها بغير واسطة ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمی وعتق بالشراء والثانی ان تكون مؤثرة فی اثبات[1] ذلك الحكم والثالث ان يثبت الحكم بوجودها

[1] قال بعض الافاضل المراد بتاثير الشیٔ ان يكون العقل حاكما بان هذا الحكم ثابت بوجود هذا اقول المراد بتاثير الشیٔ بما هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب فی الشیٔ الآخر ١٢ منه

محشی الوصاف

ولیس من صفة العلة الحقیقیة تقدمها علی الحکم بل الواجب اقترانهما معاً وذلک کالاستطاعة مع الفعل عندنا فاذا تراخی الحکم لمانع کما فی البیع الموقوف والبیع بشرط الخیار کان علة اسماً ومعنی لا حکماً

متصلاً من غیر فصل زمانی ویسمی باعتبار الاول العلة اسماً وبالثانی العلة معنی وبالثالث العلة حکماً فاذا وجدت الاوصاف الثلثة فی شیء واحد کان علة کاملة تامة وان وجد البعض دون البعض کان علة ناقصة وان لم توجد واحد منها فهو لیس بعلة فباعتبار الامور الثلثة یحصل سبعة اقسام الاول ما یکون اسماً ومعنی وحکماً والثانی ما یکون اسماً فقط والثالث ما یکون معنی فقط والرابع ما یکون حکماً فقط والخامس ما یکون اسماً ومعنی لا حکماً والسادس ما یکون اسماً وحکماً لا معنی والسابع ما یکون معنی وحکماً لا اسماً ولیس من صفة العلة الحقیقیة وهی التی توجد فیها الاوصاف الثلثة تقدمها علی الحکم بل الواجب اقترانهما معاً وذلک کالاستطاعة مع الفعل عندنا لا اختلاف فی تقدیم العلة علی المعلول بحسب الذات ویسمی هذا التقدم تقدماً ذاتیاً ولا فی مقارنة العلة العقلیة التامة لمعلولها بالزمان کیلا یلزم التخلف وانما الخلاف فی العلل الشرعیة فالمحققون علی انها مثل العلل العقلیة فی اشتراط المقارنة وعدم تاخر الحکم عنها تاخراً زمانیاً کالاستطاعة مع الفعل فان الاستطاعة التی هی قدرة توجد الفعل بها تقارن الفعل ولا یتاخر الفعل عنها تاخراً زمانیاً عند جمهور اهل السنة فکذا یجب الاقتران فی العلة الشرعیة مع الحکم عندنا قیاساً علیها واستدل المحققون علیه بانه لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة علی ثبوت الحکم وح یبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحکام والاستدلال بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ضعیف وذهب بعض مشائخنا مثل ابی بکر محمد بن الفضل وغیره الی الفرق بین العقلیة والشرعیة فیجوز تاخر الحکم عنها فی الشرعیة عندهم ولما فرغ المص عن هذا شرع فی بیان اقسام العلة فقال فاذا تراخی الحکم عن العلة لمانع کما فی البیع الموقوف وهو ان یبیع مال غیره بغیر اجازته والبیع بشرط الخیار سواء کان الخیار للبائع او للمشتری او لهما کان ای البیع الموقوف والبیع بشرط الخیار علة للملک اسماً لانه موضوع للملک والملک یضاف الیه ومعنی لانه هو المؤثر فی ثبوت الملک لا حکماً لانفصال الملک عنه لان الملک ثبوته متاخر الی الاجازة واسقاط الخیار او مضی المدة وهذا مثال للقسم الخامس من الاقسام المذکورة فان قیل فی هذا القسم یلزم تخصیص العلة ای تاخر الحکم عنها لمانع قلنا ان الخلاف انما هو فی العلة الحقیقیة اعنی العلة اسماً وحکماً ومعنی وفیه نظر لانه لا یتصور النزاع فیها ح والجواب ان الخلاف فی تخصیص العلل انما هو فی الاوصاف المؤثرة فی الاحکام لا فی العلل التی هی احکام شرعیة کالعقود والفسوخ کذا افاده صاحب التلویح وفیه ما فیه واما القسم الاول

له والاطلاق لفظ العلة علی هذا القسم بحسب الاشتراک او المجاز علی الاول ١٢ منه.

ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من الاصل حتى يستحقه المشتري بزوائده وكذلك عقد الاجارة علة اسما ومعنى لا حكما ولهذا صح تعجيل الاجرة لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة

فقدمر مثاله في قوله مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فان كل واحد من تلك الامور علة تامة يوجد فيها اوصاف ثلثة ولما كان يشتبه بعض العلل بالاسباب بوجه التاخير ذكر ما يميز بينهما وقال ودلالة كونه اي كل واحد من البيعين علة لا سببا ان المانع من الحكم اذا زال باجازة المالك واسقاط الخيار او مضى المدة وجب الحكم به من الاصل يعني يثبت حكم الملك بالبيعين المذكورين وقت العقد حتى يستحقه اي المبيع المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة كالسمن والولد واللبن فثبت انه علة لا سبب لان السبب لا يستند حكمه الى الاصل ف واعلم ان مشابهة العلة بالسبب مبنى على تخلل الزمان بين العلة والحكم وعدم استناد الحكم الى حين وجود العلة كما اذا قال في شعبان اجرتك الدار من غرة رمضان فالاجارة لا تثبت من وقت التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان الملك فيهما يثبت من وقت العقد حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكانه هنالك لم يتخلل زمان هذا عند صاحب التوضيح وكثير من المتاخرين واما عند فخر الاسلام واتباعه فمبنى التشابه على انه اذا وجد ركن العلة ولم يوجد وصفها فتراخى الحكم الى وجود الوصف مثل نصاب الزكوة في اول الحول فوجد ركن العلة وهو النصاب ولكن وصفها وهو النماء لم يوجد قبل حولان الحول فلا يجب الزكوة ويتراخى الوجوب الى الحول فالنصاب باعتبار وجود الاصل علة يضاف اليها الحكم ومن حيث ان ايجاب الحكم موقوف على الوصف المنتظر سبب طريق للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون علة شبيهة بالاسباب بهذا الاعتبار وصار الحاصل ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة حقيقية والا فان كانت الواسطة علة مستقلة حقيقية فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب كذا في التلويح فاحفظ هذا المقام فانه ينفعك فيما ياتي من الكلام وكذلك عقد الاجارة علة للملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لا حكما لان حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيئا فشيئا الى تمام الاجل وفي الحال تلك المنافع معدومة ولا تصلح ان تكون محلا للملك فلا يكون عقد الاجارة علة حكما ولهذا اي لكون عقد الاجارة علة معنى واسما صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب كما صح اداء الزكوة قبل تمام الحول لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة

حتی لا یستند حکمہ و کذلک کل ایجاب مضاف الی وقت علۃ اسما و معنی لا حکما لکنہ یشبہ الاسباب و کذلک نصاب الزکوۃ فی اول الحول علۃ اسما لانہ وضع لہ و معنی لکونہ موثرا فی حکمہ لان الغناء یوجب المواساۃ لکنہ جعل علۃ بصفۃ النماء فلما تراخی حکمہ اشبہ الاسباب الا تری انہ انما تراخی الی ما لیس بحادث بہ

حتی لا یستند حکمہ والحاصل ان عقد الاجارۃ مثال ثان للقسم الخامس ولکن الفرق بین هذا المثال والمثال السابق هو ان المثال الاول لا یشبہ الاسباب کما سبق تقریرہ وعقد الاجارۃ یشبہ الاسباب لما فیہ من الاضافۃ الی وقت مستقبل کما اذا قال فی شعبان اجرتک الدار من غرۃ رمضان یثبت الحکم من غرۃ رمضان فهذہ الاجارۃ لما لم یثبت من وقت الانعقاد ولم یستند حکمها الی وجود العلۃ حیث لم یثبت من شعبان شابهت بالسبب لوقوع تخلل الزمان بینها وبین الحکم کما یتخلل الزمان بین السبب وحکمہ و کذلک کل ایجاب مضاف الی وقت مثل قولہ انت طالق غدا وهذا مثال ثالث لہ فهذا الایجاب علۃ اسما لکونہ موضوعا للحکم المضاف الیہ ومعنی لتاثیرہ فی ذلک الحکم لا حکما لتاخرہ الی الزمان المضاف الیہ وعدم ثبوتہ فی الحال لکنہ یشبہ الاسباب لتخلل الزمان بینہ وبین الحکم وعدم استنادہ الی وجود العلۃ من حیث لا یثبت الحکم من وقت التکلم بل من غد و کذلک نصاب الزکوۃ فی اول الحول علۃ لوجوب الزکوۃ هذا مثال رابع اسما لانہ وضع لہ ای لان نصاب الزکوۃ موضوع للوجوب شرعا ولذا یضاف الزکوۃ الیہ ومعنی لکونہ ای النصاب موثرا فی حکمہ وهو الوجوب لان الغناء یوجب المواساۃ ای الاحسان الی الفقیر والغنی انما یعتبر بالنصاب فصار النصاب موجبا للمواساۃ التی یتحقق فی اداء الزکوۃ لکنہ ای النصاب جعل علۃ بصفۃ النماء الذی اقیم حولان الحول مقامہ مثل اقامۃ السفر مقام المشقۃ کما ذکر لا زکوۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول فلما تراخی حکمہ ای حکم النصاب وهو وجوب الزکوۃ الی وجود النماء وهو لیس بعلۃ حقیقیۃ لانہ وصف غیر مستقل بنفسہ اشبہ النصاب الذی هو علۃ الاسباب ثم لو لم یکن الحکم متراخیا الی النماء لکان النصاب علۃ من غیر مشابهۃ بالاسباب ولو کان النماء علۃ حقیقیۃ للحکم لکان النصاب سببا محضا ثم اوضح مشابهتہ بالاسباب بوجهین احدهما ما بینہ بقولہ الا تری انہ انما تراخی الی ما لیس بحادث بہ اعنی النماء الذی تراخی الیہ الحکم لیس بحادث ای ثابت بنفس النصاب لان النماء الحقیقی هو الدر والنسل والسمن فی الحیوان وزیادۃ المال فی التجارۃ والحکمی هو حولان الحول لا یحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمۃ وعمل التجار وتغیر الاسعار الحادث بصنعۃ تعالی فلما تراخی الحکم الی ما لیس بحادث بہ تاکد الانفصال بین النصاب وبین الحکم بامر منفصل وتحقق الشبهۃ بالسبب

والی ماهو شبیه بالعلل ولما کان متراخیا الی وصف لا یستقل بنفسه اشبه العلل وکان هذه الشبهة غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف ومن حکمه انه لا یظهر وجوب الزکوة فی اول الحول قطعا بخلاف ماذکرنا من البیوع

اقول فیه بحث اذ لو کان ذلک علة لاوجب نفس السببیة لاشبهها فلذا احمل بعض الفضلاء هذا الکلام والکلام الآتی الذی هو دلیل ثان علی انهما دلیل واحد بان یقال تراخی حکم النصاب الی مالیس بحادث به وهو النماء الذی لیس بعلة مستقلة للحکم لانه وصف لا یستقل بنفسه فیکون النصاب علة شبیها بالسبب نعم لو کان النماء علة مستقلة لکان النصاب سببا حقیقیا فافهم والثانی مابینه بقوله والی ماهو شبیه بالعلل یعنی النماء الذی تراخی الیه الحکم شبیه بالعلل ولیس بعلة مستقلة کما مر فلما لم یکن علة مستقلة کان النصاب شبیها بالسبب لا سببا حقیقیا اذ لو کان النماء المتوسطة علة حقیقیة لکان النصاب سببا حقیقیا کما بینا فی دلالة السارق ولما کان یتوهم ان المتوسط بین النصاب والحکم هو النماء الذی لیس بعلة حقیقیة فتردد النصاب بین ان یکون علة یشبه السبب وسببا یشبه العلة لان المتوسط اذا یکون علة حقیقیة یکون الاول سببا محضا کما علمت فی دلالة السارق واذا یکون المتوسط مالیس بعلة حقیقیة ولا شبیها بالعلة کان الاول علة حقیقیة واذا کان المتوسط مالیس بعلة ولکنه یشبه العلة فتردد الاول بین الامرین المذکورین فلم قلتم النصاب علة یشبه السبب ولم تقولوا بالعکس فدفعه المص بقوله ولما کان الحکم متراخیا الی وصف لا یستقل بنفسه وهو النماء اشبه النصاب العلل ولو کان النماء مستقلا بنفسه لکان النصاب سببا حقیقیا ولما لم یکن مستقلا لم یکن النصاب سببا حقیقیا فلا محالة اشبه العلل وکان هذه الشبهة غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف یعنی شبهة العلة للنصاب من جهة نفسه و شبهة السبب من جهة توقف الحکم علی النماء الذی هو وصفه وتابع له فترجح الشبهة الذی حصل من جهة نفسه علی الشبهة الذی حصل من جهة وصفه لترجح الاصل علی الفرع فلذا قلنا النصاب علة یشبه السبب لا العکس ومن حکمه ای حکم النصاب الذی هو علة یشبه السبب انه لا یظهر وجوب الزکوة فی اول الحول قطعا وقوله قطعا داخل فی النفی والحاصل ان النصاب لما صار علة شبیهة بالسبب وتاخر حکمه الی وجود النماء لا یمکن القول بوجوب الزکوة فی اول الحول بطریق القطع لفوات وصفه النماء اذ العلة الموصوفة بوصف لا یعمل بدون الوصف بخلاف ماذکرنا من البیوع فان العلة للملک وهی البیع بنفسه ووصفه فی البیع الموقوف والبیع بشرط الخیار ولکن حق المالک والتعلیق

له ای الامر المنفصل ۱۲ منہ

ولما اشبه العلل وكان ذلك اصلا كان الوجوب ثابتا من الاصل فى النقد يرحتى صح التعجيل لكنه يصير زكوة بعد الحول وكذلك مرض الموت علة لتغير الاحكام اسما ومعنى الا ان حكمه يثبت به بوصف الاتصال بالموت فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهو علة فى الحقيقة

بالشرط كانا مانعين لثبوت الحكم وهو الملك فلما زال المانع ثبت الحكم من حين العقد ولما اشبه النصاب العلل وكان ذلك اى النصاب اوشبه العلل اصلا والنماء فرعا ووصفا لا يستقل بنفسه كما مر تقريره كان الوجوب اى وجوب الزكوة ثابتا من الاصل فى النقد ير لان النماء وصف لا يستقل بنفسه بل بالنصاب فلما ثبت استند الى اصل النصاب وصار من اول الحول متصفا بانه حولى كشجرة تبقى على الارض بمائة سنة فيكون الموصوف بهذا البقاء هى بعينها من اول ما نبتت فلما استند النماء الى النصاب من اول الحول سند الوجوب الذى كان موقوفا على النماء الى النصاب ايضا من اول الحول حتى صح التعجيل اى تعجيل الزكوة قبل تمام الحول لوجود اصل العلة لكنه اى المعجل يصير زكوة بعد الحول لعدم وصف العلة فى الحال فاذا تم الحول ونصابه كامل جاز المودى عن الزكوة لاستناد الوصف الى اول الحول خلافا لمالك لان النصاب قبل تمام الحول ليس له حكم العلة عنده وكونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الاخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول مثل كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث وقال الشافعى النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكوة ليس فيها شبهة الاسباب و لو كان وصف كونه حوليا من العلة لما صح التعجيل قبله كما لا يصح التعجيل قبل النصاب بل الحول اجل اخر المطالبة عن صاحب المال تيسيرا له فعنده اذا ادى قبل تمام الحول وقع المودى زكوة غير موقوف على حلول الاجل كالمديون اذا ادى الدين قبل الاجل واذا وقع المودى زكوة فليس له ان يسترد من الفقير قبل الحول وكذلك مرض الموت علة لتغير الاحكام التى تتعلق بماله من تعلق حق الوارث به وحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث اسما لانه وضع فى الشرع للتغيير من الاطلاق الى الحجر ومعنى لكونه موثرا فى الحجر عن التصرفات بما زاد على الثلث كما ورد فى حديث سعدؓ ولما لم يكن علة حكما اشار اليه الا ان حكمه يثبت به بوصف الاتصال بالموت فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهو علة فى الحقيقة يعنى حكم مرض الموت وهو الحجر عن التصرفات انما يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالميت كالنصاب كان حكمه موقوفا على وصف النماء فلما تراخى حكمه الى وصف الاتصال اشبه الاسباب وفى الحقيقة هو علة ووجه قولنا تراخى حكمه الى وصف الاتصال هو انه لو وهب المريض جميع ماله وسلمه الى الموهوب كان ملكا له فى الحال لان العلة التى تمنع عن التصرفات

وهذا اشبه بالعلل من النصاب وكذلك شراء القريب علة للعتق لكن بواسطة هي من موجبات الشرى وهو الملك فكان علة يشبه السبب كالرمي واذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين

وفي مرض الموت لم توجد بوصفها وهو الاتصال بالموت فلو مات المريض بعد ذلك تمت العلة بوصفها ويرتد منه ما زاد على الثلث ويستند هذا الوصف الى اول وجود المرض واذا استند الوصف الى اول المرض استند بحكمه وهو الحجر فيصير كانه تصرف بعد الحجر ولو برء من المرض كان تصرفه نافذا لان العلة لم تتم بوصفها وهذا اشبه بالعلل من النصاب يعني المرض اشبه بالعلل من النصاب لان وصف الاتصال الذي يتراخى اليه الحكم حادث من المرض لان الآلام التي توصل الى الموت تحدث من المرض بخلاف النماء فانه لا يحدث من النصاب كما عرفت فلما لم يكن وصف الاتصال امرا اجنبيا لحدوثه منه فكان المرض لم يتوقف حكمه الى امر آخر بخلاف النصاب فلذا صار علية للحكم اقوى من النصاب في هذا المثال بخلاف ما وعد بعضهم هذا المثال والمثال الآتي وهو شراء القريب مثالا للعلة التي في حيز الاسباب اي علة يشبه الاسباب وقد جعل فخر الاسلام العلة المتشابهة بالسبب قسما آخر سوى الاقسام السبعة فبين تلك العلة وبين العلة اسما ومعنى لا حكما عموم من وجه لصدقهما في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في شراء القريب وصدق الثاني فقط في البيع الموقوف فعلى هذا شراء القريب ليس من امثلة العلة اسما ومعنى لا حكما بل هو علة اسما ومعنى وحكما وكذلك شراء القريب علة للعتق لكن بواسطة هي من موجبات اي مقتضيات الشرى وهو الملك لان الشرى يوجب الملك والملك في القريب يوجب العتق لقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فيكون العتق مضافا الى اوله بواسطة فمن حيث انه علة العلة فكان علة ومن حيث توسط بينهما الواسطة يشبه السبب كالرمي فانه علة للقتل ولكن له شبه بالسبب من حيث ان القتل بالرمي انما يتوقف على نفوذ السهم ومضيه في الهواء حتى لا يجب القصاص بمجرد الرمي ولما كانت هذه الوسائط من موجبات الرمي كان الرمي علة لا سببا كالشراء للعتق اعلم ان المص لم يصرح في هذا المثال انه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح في غيره وان ادرجه تحت امثلة هذا القسم فيفهم من هذا ان هذا المثال ليس لعلة اسما ومعنى لا حكما وان المصنف اختار مذهب فخر الاسلام وجعل العلة المتشابهة بالسبب قسما آخر واورده بعد العلة اسما ومعنى لا حكما واما مثال العلة معنى وحكما لا اسما فما بينه المص بقوله واذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين كالقرابة والملك للعتق واحترز بقوله مؤثرين عما اذا كان احدهما مؤثرا في الحكم دون الآخر فانه حينئذ العلة هو المؤثر

كان آخرهما وجوداً علة حكماً لان الحكم يضاف اليه لرجحانه على الاول بالوجود عنده ومعنى لانه مؤثر فيه وللاول شبهة العلل حتى قلنا ان حرمة النساء ثبت باحد وصفي علة الربوا لان الربوا النسية شبهة الفضل فيثبت بشبهة العلة

الآخر شرط كان آخرهما وجوداً علة حكماً لان الحكم يضاف اليه لرجحانه على الاول بالوجود عنده ومعنى لانه مؤثر فيه يعني الوصف الاخير من هذين الوصفين المؤثرين علة حكماً لوجود الحكم عنده والوصف الاول وان كان موجوداً لكن الحكم لا يضاف اليه بل يضاف الى الوصف الاخير لرجحان الوصف الاخير على الاول بسبب وجود الحكم عند وجوده فان الحكم اذا وجد بوجود الوصف الاخير ولم يوجد بالاول لكان الوصف الاخير راجحاً عليه فاذا كان راجحاً يضاف الحكم اليه فكان الوصف الاول معدوم وهو علة معنى ايضاً فان المؤثر في الحكم هو الوصف الاخير واما الوصف الاول فهو يكون علة معنى لا اسماً ولا حكماً وذلك كالقرابة والملك فان المجموع منهما علة للعتق ولكن المؤثر هو الوصف الاخير منهما ايهما كان فان كان الملك اخيراً بان اشترى عبداً قريباً ومحرماً منه فالملك ح علة للعتق حكماً لوجود العتق عنده ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسماً لانه ليس بموضوع للعتق بل الموضوع له هو المجموع والوصف الاول وهو القرابة يكون علة معنى فقط لانه ايضاً مؤثر فيه كما فرضنا وان كان القرابة اخيراً بان اشتري عبداً مجهول النسب ثم ادعى انه ابنه او اخوه فتكون القرابة علة للعتق حكماً لوجود العتق عنده ومعنى لكونه مؤثراً فيه لا اسماً لانه ليس بموضوع له ويكون الملك ح علة معنى فقط لكونه مؤثراً كما فرض لا حكماً لانه لم يوجد عنده العتق بل اذا ادعى القرابة ولا اسماً لانه ليس بموضوع له هذا توضيح المقام وللاول شبهة العلل اى للوصف الاول من الوصفين المؤثرين شبهة العلل وليس هو سبب محض غير مؤثر في المعلول والا لكان الجزء الاخير هو العلة وحده لا مجموعهما حتى قلنا ان حرمة النساء ثبت باحد وصفي علة الربوا والوصفان القدر والجنس فبمجموعهما علة كاملة لربوا الفضل الذى هو الربوا حقيقة حتى لو باع صاع الحنطة بصاعي الحنطة لا يجوز وحرمة الربوا النسية يثبت باحد الوصفين وهو الجنس والقدر حتى لو اسلم الثوب الهروي بالثوب الهروي لا يجوز لوجود الجنس ولو اسلم شعيراً في حنطة لا يجوز ايضاً لوجود القدر وذلك لان الربوا النسية شبهة الفضل وهو ليس بفضل حقيقة ولكن له شبهة الفضل من حيث انه يتفاوت الاثمان بتفاوت النقد والنسية حتى يزاد الثمن في المبيع نسية فلما لم يكن الربوا النسية فضلا حقيقة حتى يحتاج في تحريمه الى مجموع الوصفين الذى هو علة حقيقة بل هو ضعيف وله شبهة الفضل فيثبت بشبهة العلة اى باحد الوصفين الذى مجموعهما علة اسماً ومعنى وحكماً وكل واحد منهما وحده له شبهة

والسفر علة للرخصة اسما وحكما لا معنى فان المؤثر هي المشقة لكن السبب اقيم مقامها تيسيرا واقامة الشئ مقام غيره نوعان احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعو كما في السفر والمرض والثاني اقامة الدليل مقام المدلول كما في الخبر عن المحبة اقيم مقام المحبة في قوله ان احببتني فانت طالق وكما في الطهر اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق واما الشرط فهو في الشريعة عبارة عما يضاف اليه الحكم

شبهنا العلل فكما ان القوى يثبت بالقوى كذلك الضعيف يثبت بالضعيف والسفر علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال القصر رخصة السفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلا به لا معنى فان المؤثر في الرخصة هي المشقة دون السفر كما اشار اليه الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لكن السبب اي سبب المشقة وهو السفر غالبا اقيم مقامها اي مقام المشقة تيسيرا على العباد ولانها امر باطن يتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقتها فاقام السفر مقامها لانه سبب لها في الغالب وهذا امثال للعلة اسما وحكما لا معنى ولما بلغ كلام الشيخ الى اقامة الشئ مقام غيره شرع في بيانه وقال واقامة الشئ مقام غيره نوعان احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعو كما في السفر والمرض فالسفر سبب داع الى المشقة ولما كان الاطلاع عليها متعذرا اقيم مقام المشقة وجعل علة للرخصة اسما وحكما وكذلك المرض سبب داع الى التلف وازدياد المرض الذي هو موجب حقيقي للرخصة لكن لما كان ذلك امرا باطنا سقط اعتباره في اضافة الحكم اليه اقيم المرض مقامه وصار الحكم متعلقا به والثاني اقامة الدليل مقام المدلول كما في الخبر عن المحبة اقيم ذلك الخبر الذي هو دليل على المحبة التي تكون في القلب لا يمكن الاطلاع عليها بغير الكلام الدال على ما في القلب كما قيل جعل الكلام على الفؤاد دليلا مقام المحبة في قوله لامرأته ان احببتني فانت طالق فقالت احبك يقع الطلاق وكما في الطهر الخالي عن الجماع وهو دليل على حاجة الطلاق اقيم ذلك الطهر مقام الحاجة الى الطلاق في اباحة الطلاق يعني ان الطلاق امر ممنوع لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا اقول فيه وهن لان الطهر نفسه ليس دليل الحاجة كما لا يخفى والاولى ان يقال الدليل للحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لانه زمان يرغب الوطي فيه فاذا اراد الطلاق فيه فيعلم منه ان الحاجة الى الطلاق المانع عن الوطي والفرق بين السببين لا يخلو عن تاثير لمن السبب والدليل قد يخلو عن ذلك فتكون نائبة العلم بالمدلول لا غير اعلم ان المصنف اقتصر على بعض الامثلة لان كثيرا من المسائل الاختلافية تبتني عليه ولم يات بالامثلة بجميع اصناف العلل واما الشرط فهو في اللغة العلامة وفي الشريعة عبارة عما يضاف اليه الحكم احترز عن السبب

وجودا عندہ لا وجوبا بہ فالطلاق المعلق بدخول الدار یوجد بقولہ انت طالق عند دخول الدار لا بہ وقد یقام الشرط مقام العلۃ کحفر البیر فی الطریق ہو شرط فی الحقیقۃ لان الثقل علۃ السقوط والمشی سبب محض لکن الارض کانت ممسکۃ مانعۃ عمل الثقل فصار الحفر ازالۃ المانع فثبت انہ شرط ولکن العلۃ لیست بصالحۃ للحکم

والعلامۃ لان الحکم لا یضاف الیہما وجودا عندہ لا وجوبا بہ ای یتوقف وجود الشیٔ علیہ بان یوجد عند وجودہ لا وجوبہ بہ واعلم ان الشرط علی ما ذکرہ المحققون علی اربعۃ اقسام الاول شرط محض والثانی شرط فیہ معنی العلۃ والثالث شرط فیہ معنی التبعیۃ والرابع شرط مجازا ای اسما ومعنی لا حکما کاول الشرطین علی مجموعہما الحکم ووجہ الضبط ان وجود الحکم ان لم یکن مضافا الیہ فہو الرابع وان کان فان تخلل بینہ وبین الحکم فعل فاعل مختار غیر منسوب الیہ وکان غیر متصل بہ فہو الثالث کحل قید العبد والا فان لم یعارضہ علۃ تصلح لاضافۃ الحکم الیہا فہو الثانی کشق الزق وان عارضہ فہو الاول کدخول الدار وذکر فخر الاسلام قسما خامسا اسماہ شرطا فی معنی العلامۃ وہو العلامۃ نفسہا لان العلامۃ عندہم من اقسام الشرط کالاحصان فی الزنا فعلی ہذا اقسام الشرط خمسۃ فالطلاق المعلق بدخول الدار یوجد بقولہ انت طالق عند دخول الدار لا بہ یعنی اذا قال احد لامرأتہ ان دخلت الدار فانت طالق فاذا دخلت الدار یقع الطلاق عند الدخول و لا یجب بہ بل الوجوب انما کان بقولہ ان دخلت الدار فانت طالق ولکن وجودہ کان موقوفا علی ہذا الشرط وہو الدخول فالدخول من حیث لا اثر لہ فی الطلاق لا فی الوجوب ای الثبوت ولا فی الوصول الیہ لم یکن سببا ولا علۃ بل کان علامۃ محضۃ ولما کان شبیہا بالعلل وکان بین العلامۃ والعلۃ فسمیناہ شرطا بہذا الوجہ من حیث یضاف الیہ وجود الطلاق وہذا مثال للقسم الاول ومثال للقسم الثانی ما بینہ بقولہ وقد یقام الشرط مقام العلۃ خلفا عنہا وان لم یکن لہا تاثیر فی الحقیقۃ کحفر البیر فی الطریق ای طریق غیر مملوک للحافر ہو ای الحفر شرط فی الحقیقۃ لتلف ما یتلف بالسقوط فیہ لان الثقل لمیلان طبعہ الی السفل علۃ السقوط والمشی سبب محض لانہ مفض الی الوقوع فی البیر ولیس بعلۃ لبداہۃ انہ لو نام فی موضع تحفر ما تحتہ یحصل الوقوع بدون المشی لکن الارض کانت ممسکۃ ای مانعۃ عن الوقوع فی البیر وہذا معنی قولہ مانعۃ عمل الثقل فصار الحفر ازالۃ المانع ورفع المانع من قبیل الشرط فثبت انہ شرط ولما کان یرد ان الحکم لا یضاف الی الشرط مع وجود العلۃ والعلۃ للہلاک ہو الثقل والشرط علی ما اثبتم ہو الحفر فلا بد ان یضاف الحکم الی الثقل لا الی الحفر فلا یجب الضمان دفعہ بقولہ ولکن العلۃ ہو الثقل لیست بصالحۃ للحکم ای لاضافۃ الحکم

لان النقل امر طبعی لا تعدی فیہ والمشی مباح بلا شبہۃ فلم یصلح ان یجعل علۃ بواسطۃ النقل واذا لم یعارض الشرط ما ھو علۃ وللشرط شبہۃ بالعلل لما یتعلق بہ من الوجود اقیم مقام العلۃ فی ضمان النفس والاموال جمیعا واما اذا کانت العلۃ صالحۃ لم یکن الشرط فی حکم العلۃ ولھذا قلنا ان شھود الشرط والیمین اذا رجعوا جمیعا بعد الحکم ان الضمان علی شھود الیمین لانھم شھود العلۃ وکذلک العلۃ والسبب اذا اجتمعا

الیھا لان النقل امر طبعی لان اللہ تعالٰی خلق کذلک لا تعدی فیہ وھذا الضمان ضمان العدوان فلم یصلح بلا عدوان فیہ فثبت ان العلۃ غیر صالحۃ لاضافۃ الحکم الیھا والحکم انما یضاف الی العلۃ اذا کانت صالحۃ لہ واذا کانت غیر صالحۃ فکیف یضاف الیھا فلم یصح ما قلتم ولما کان یرد سلمنا ان العلۃ لا تصلح فمع وجود السبب وھو المشی کیف اضفتم الحکم الی الشرط الذی ھو ابعد من السبب فینبغی ان یضاف الی المشی فدفعہ بقولہ والمشی مباح بلا شبہۃ فلم یصلح ان یجعل علۃ للتلف بواسطۃ النقل لان الواجب ضمان الجنایۃ ولما کان المشی مباحا فلا جنایۃ فیہ ولا ضمان بدون الجنایۃ فلم یصلح ھو ایضا لان یضاف الیہ الحکم فلم لا بد ان یضاف الحکم الی الشرط والیہ اشار بقولہ واذا لم یعارض الشرط ما ھو علۃ وھو النقل فانہ لا یصلح لان یعارض الشرط فی اضافۃ الحکم کما مر بیانہ ومع ھذا للشرط شبہۃ بالعلل لما یتعلق بہ من الوجود ای للشرط شبہۃ بالعلل فی انہ یتعلق بہ وجود الحکم کما یتعلق بالعلۃ والضمیر فی قولہ بہ یرجع الی الشرط ومن الوجود بیان لما اقیم الشرط مقام العلۃ فی ضمان النفس والاموال جمیعا فیجب بالحفر ضمان النفس اذا تلفت نفس بوقوعہا فی البیر وضمان شیٔ اٰخر اذا تلف ھو ولکن لا یجب الکفارۃ ولا یحرم عن المیراث لانھما متعلقان بالمباشرۃ ولا مباشرۃ للقتل ھذا اذا لم تکن العلۃ صالحۃ واما اذا کانت العلۃ صالحۃ لاضافۃ الحکم الیھا لم یکن الشرط فی حکم العلۃ ولھذا قلنا ان شھود الشرط والیمین اذا رجعوا جمیعا بعد الحکم ان الضمان علی شھود الیمین لانھم شھود العلۃ یعنی اذا شھد رجال بان رجلا علق طلاق امرأتہ بدخول الدار وھذہ الشھادۃ شھادۃ الیمین لان التعلیق یمین بید انہ یمین بغیر اللہ تعالٰی ثم شھد قوم بوجود الشرط ای بانھا دخلت الدار وقضی القاضی بوقوع الطلاق ولزوم المھر ثم رجع شھود الشرط والیمین جمیعا فالضمان علی شھود الیمین خاصۃ لان الیمین علۃ لوقوع الطلاق ولزوم المھر وھذہ العلۃ صالحۃ لان یضاف الیھا الحکم فلا یضاف الی الشرط کما قلنا فالضمان ای ما اداہ الرجل الی امرأتہ من المھر علی شھود العلۃ خاصۃ وکذلک العلۃ الصالحۃ لاضافۃ الحکم الیھا والسبب اذا اجتمعا

لہ فان قلت الیمین لیست بعلۃ قبل وجود الشرط قلت سمّاہ علۃ باعتبار الاٰل الیہ او باعتبار ان العلۃ اسم من الحقیقۃ ومجازیہ معنی البینۃ ۱۲ منہ

سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا فى الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم ان الضمان على شهود الاختيار لانه هو العلة والتخيير سبب وعلى هذا قلنا اذا اختلف الولى والحافر فقال الحافر انه اسقط نفسه كان القول قوله استحسانا لانه يتمسك بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم وينكر خلافة الشرط بخلاف ما اذا ادعى الجارح الموت بسبب آخر لا يصدق لانه صاحب علة

سقط حكم السبب اى كما يسقط اعتبار الشرط عند العلة الصالحة لاضافة الحكم كذلك يسقط اعتبار السبب ايضا كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا فى الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم ان الضمان على شهود الاختيار لانه هو العلة والتخيير سبب يعنى اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امرأته وآخران بان المرأة اختارت نفسها هذا الاجتماع فى الطلاق واما فى العتاق فصورته هكذا شهد شاهدان ان المولى قال لعبده ان شئت فانت حر وهذه شهادة التخيير ثم شهد آخران بانه اختار العتق بان قال شئت فى ذلك المجلس ثم قضى القاضى بالطلاق وبلزوم المهر على الزوج وبالعتاق على المولى ثم رجعوا عن الشهادة جميعا فالضمان وهو المهر وقيمة العبد على شهود الاختيار لانه هو العلة للحكم وهو صالح لان يضاف اليه الحكم واما التخيير فسبب محض لانه مفض الى الحكم فعند وجود العلة الصالحة للحكم لا يضاف الحكم الى السبب فلا ضمان على شهود التخيير وعلى هذا اى على ما قلنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند وجود العلة الصالحة له قلنا اذا اختلف الولى اى ولى الهالك الواقع فى البئر والحافر فقال الحافر انه اى الواقع فى البئر اسقط نفسه اى وقع عمدا فعلى قوله الحافر لا يجب الضمان عليه لان الحفر شرط والوقوع عمدا علة صالحة لان يضاف اليها الحكم وهو التلف فعند المعارضة لا يعتبر الشرط وقال الولى انه وقع بغير عمد فح يعتبر الشرط كما مر كان القول المقبول قوله اى قول الحافر استحسانا ثم بين وجه الاستحسان لانه يتمسك بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم وينكر خلافة الشرط يعنى الاصل هو ان العلة صالحة للحكم واما كون الشرط خليفة لها فانه امر عارضى يتحقق عند الضرورة وهى عدم صلاحية العلة للحكم فالحافر لما ادعى انه وقع عمدا تمسك بهذا الاصل وانكر خلافة الشرط فلذا يقبل قوله خلافا للقياس فى القياس ان يقبل قول الولى لان ظاهر الحال شاهد له اذ الانسان لا يلقى نفسه عادة وهو القول القديم لابى يوسف ونحن نقول الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو ان البصير يرى البئر فكيف يقع بغير التعمد ولانه لو يسلم قوله يلزم الضمان على الحافر بالظاهر والظاهر يصلح حجة للدفع ولا يصلح ان يكون حجة ملزمة على الغير فتركنا القياس لفساده الباطن بخلاف ما اذا ادعى الجارح الموت بسبب آخر لا يصدق لانه صاحب علة يعنى اذا جرح رجل رجلا ومات المجروح واختلف الولى المجروح والجارح فقال الجارح انه مات

وعلی هذا قلنا اذا حل قید عبد حتی ابق لم یضمن لان حله شرط فی الحقیقة وله حکم السبب لما انه سبق الاباق الذی هو علة التلف فالسبب ما یتقدم والشرط ما یتاخر ثم هو سبب محض لانه قد اعترض علیه ما هو علة قائمة بنفسها غیر حادثة بالشرط وکان هذا کمن ارسل دابة فی الطریق فجالت یمنة ویسرة ثم اصابت شیئا لم یضمنه

بسبب اخر وقال الولی انه مات بالجرح فلا یقبل قول الجارح لان علة الموت وهو الجرح صدر منه وهو یصلح لاضافة الحکم الیه فعند وجود العلة الصالحة لا یقبل قول مدعی المعارض المسقط من غیر حجة فکان القول قول الولی المتمسک بالاصل فیجب الضمان علی الجارح ولما فرغ عن شرط فیه معنی العلة شرع فی قسم ثالث وهو الشرط فیه معنی السببیة وربط بینهما بقوله وعلی هذا ای علی ان العلة الصالحة للحکم لا یضاف الحکم الی الشرط والسبب قلنا اذا حل انسان قید عبد حتی ابق لم یضمن لان حله شرط فی الحقیقة اذ القید کان مانعا وحل القید ازالة المانع وازالة المانع شرط کما مر ولکن تخلل بینه وبین الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد وهو علة للاباق فلا یضاف الی الشرط وله حکم السبب لما انه ای الحل سبق الاباق الذی هو علة التلف فالسبب ما یتقدم والشرط ما یتاخر والحاصل ان الحل وان کان فی الحقیقة شرطا کما مر لکن له حکم السبب اذ السبب الحقیقی یتقدم علی وجود العلة کما ان الشرط متاخر عنها وهذا الوصف حاصل للحل لانه سابق علی الاباق الذی هو علة التلف فثبت ان له حکم السبب ثم هو ای الحل وان شابه السبب کما قلنا لکنه سبب محض لیس فیه معنی العلة لان السبب الذی له حکم العلة تحدث العلة به کقود الدابة وهنا لیس کذلک لانه قد اعترض علیه ای الحل ما هو علة قائمة بنفسها غیر حادثة بالشرط وهو الاباق فلما ثبت کون الحل شرطا وکونه فی حکم السبب فی عدم معنی العلة فیه ثبت انه شرط فی حکم السبب لا فی حکم العلة فلا یضاف الحکم الی هذا الشرط کما کان یضاف الی الشرط الذی فیه معنی العلة کحفر البئر فعلی هذا لا یلزم الضمان علی من حل قید العبد لانه صاحب شرط له حکم السبب المحض وکان هذا ای حل القید کمن ای کفعل من ارسل دابة فی الطریق فجالت یمنة ویسرة ثم اصابت شیئا لم یضمنه المرسل ای اذا ارسل انسان دابة فی الطریق فجالت یمنة ویسرة عن سنن الطریق ثم سارت او وقفت ثم سارت فی ذلک الطریق فاصابت شیئا لا یجب ضمانه علی المرسل لان فعله وهو الارسال قد انقطع بالجولان او الوقوف ثم انما انشأت سیرا اخر باختیارها نعم لو لا یکون لها طریق اخر سوی ذلک الطریق فانه حینئذ یجب الضمان علی المرسل ویکون هو بمنزلة السائق لها وکذلک لو لم تجل بل صارت

الا ان المرسل صاحب سبب فی الاصل وهذا صاحب شرط جعل مسببا قال ابو حنیفة وابو یوسف رضی الله عنهما فیمن فتح باب قفص فطار الطیر انه لم یضمن لان هذا شرط جری مجری السبب لما قلنا وقد اعترض علیه فعل المختار فبقی الاول سببا محضا فلم یجعل التلف مضافا الیه بخلاف السقوط فی البیر لانه لا اختیار له فی السقوط حتی لو اسقط نفسه هدر دمه

علی وجهها فانه لو اصابت شیئا حینئذ یجب الضمان علی المرسل لانه سائق لها مادامت تسیر علی سنن ارساله ولما کان یتوهم انه کیف یکون حل القید وهو الشرط مثل ارسال الدابة وهو سبب فدفعه بقوله الا ان المرسل صاحب سبب فی الاصل وهذا صاحب شرط جعل مسببا یعنی کلاهما فی عدم الضمان فیهما فیه سویان وان کان المرسل صاحب سبب لان الارسال لیس بازالة المانع وقد تخلل بینه وبین التلف فعل فاعل مختار وهو غیر منسوب الی السبب حیث لم تذهب علی سنن ارساله واما من حل القید فهو صاحب شرط لان الحل ازالة المانع عن الاباق وجعل سببا باعتبار تقدم الشرط علی العلة والحاصل ان الثابت الاصل الذی مر هو ان العلة اذا کانت صالحة للحکم فلا یضاف الحکم الی السبب ولا الی الشرط فالعلة هنا فعل الدابة وفعل العبد وهما صالحان لان یضاف الیهما الحکم لان فعلهما فعل فاعل مختار وقد اعترض علی فعل صاحب الارسال ومحل القید فلا یضاف الی من حل القید لانه صاحب شرط وجعل مسببا ولا الی المرسل لانه صاحب سبب قال ابو حنیفة وابو یوسف رضی الله عنهما فیمن فتح باب قفص فطار الطیر انه لم یضمن لان هذا شرط جری مجری السبب لما قلنا وقد اعترض علیه فعل المختار فبقی الاول سببا محضا فلم یجعل التلف مضافا الیه بخلاف السقوط فی البیر لانه لا اختیار له فی السقوط حتی لو اسقط نفسه هدر دمه حاصله ان عند محمد فعل الطیر والدابة طبعی بمنزلة سیلان الماء عن الزق بعد الخرق فلا یصلح لاضافة التلف الیه فیضاف الی الشرط وهو فتح القفص فیضمن من فتح باب القفص لانه صاحب شرط والعلة وهو فعل الطیر غیر صالحة لاضافة الحکم الیه وعند الشیخین فعل الطیر وکذا فعل الدابة اختیاری مثل فعل العبد فعلی هذا الاصل عندهما لا ضمان علی من فتح باب القفص فطار الطیر لان فعله فعل المختار وهو العلة لتلف الطیر صالحة لان یضاف الیها الحکم فلما اعترض هذا الفعل علی الشرط وهو فتح باب القفص لانه ازالة المانع ولکن له حکم السبب من حیث انه یتقدم علی العلة بقی الشرط سببا محضا لیس فیه معنی العلة والسبب مع وجود العلة الصالحة لا یضاف الیه الحکم فلا ضمان علیه هذا بخلاف السقوط فی البیر فانه وان اعترض علی الشرط وهو الحفر لکنه لیس بفعل اختیاری حتی یضاف الیه الحکم فاذا لابد ان یضاف الی الشرط ولذا قلنا

واما العلامة فما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود وقد يسمى العلامة شرطا مثل الاحصان في باب الزنا فانه اذا ثبت كان معرفا لحكم الزنا فاما ان يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان بعد

لو وقع في البير عمل يضاف اليه الحكم فلا ضمان على الحافر في هذه الصورة فيكون ... والقسم الرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما مثاله قوله لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فالدخول في الدار الاولى شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده بل الحكم انما يوجد عند الدخول للدار الثانية فهو شرط اسما وحكما من جميع الوجوه فلو وجد الشرطان في الملك بان دخلت الدارين وهي في نكاحه فلا شك ينزل الجزاء فيقع الطلاق اتفاقا وان لم يوجدا في الملك بان ابانها فدخلت الدارين او وجد الاول في الملك دون الثاني بان دخلت احديهما وهي في نكاحه ثم ابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى ففيها اختلاف فتطلق عندنا لان نزول الجزاء الان للدار على اخر الشرطين وانما يحتاج الى الملك وقت التعليق ووقت نزول الجزاء والملك في الوقتين موجود واما ما بين ذلك فلا يوجد الملك ولا احتياج اليه وعند زفر لا تطلق لان الشرطين شيء واحد لوجوب الجزاء فكما في احدهما يشترط الملك فكذا في الاخرى فاذا لم يوجد الملك في الاول لا يقع الطلاق كما لا يقع اذا لم يوجد الملك في الاول دون الثاني بالاتفاق والخامس شرط هو في معنى العلامة كالاحصان في الزنا والمصنف تركه ههنا للتوضيح وان كان ذكر العلامة يغني عن الخامس واما العلامة فهي في اللغة الامارة كالميل للطريق والمنارة للمسجد وفي الشرع ما بينه بقوله فما يعرف الوجود اي وجود الحكم واحترز به عن السبب من غير ان يتعلق به وجوب اي وجوب الحكم وهو احترز به عن العلة ولا وجود اي وجود الحكم واحترز به عن الشرط فالعلامة دليل محض على وجود الحكم من غير وجوبه ودعم عليه فحسب مثل الاذان انه علم الصلوة وقد يسمى العلامة شرطا مجازا وهو القسم الخامس من الشرط فانه في الحقيقة علامة ولكن يسمى شرطا مجازا مثل الاحصان في باب الزنا فانه اذا ثبت كان معرفا لحكم الزنا وهو الرجم فهو حال في الزاني ودليل على انه اذا وجد الزنا في تلك الحالة يلزم الرجم وليس بشرط لحكم الزنا كما بينه بقوله فاما ان يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده اي الزنا علة على وجود الاحصان فلا اي لو كان الاحصان شرطا لحكم الزنا وهو الرجم والحال ان الزنا علة للرجم لتوقف كون الزنا علة على وجود الاحصان والامر ليس كذلك لانه لو حدث الاحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم فلو كان شرطا لثبت بوجوده الرجم فلما وجد الزنا وهو العلة ثم وجد الاحصان وهو على قولكم شرط صحيح متاخر عن العلة ومع هذه لا يثبت الحكم فثبت انه ليس بشرط و معلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فلا محالة هو علامة في هذا ما ذهب اليه

وذلك

ولهذا لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال فصل اختلف الناس في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية

القاضى الامام ابو زيد فى التقويم واختاره بعض المتاخرين واما المتقدمون وعامة المتاخرين فقد جعلوا الاحصان شرطا لوجوب الرجم لان شرط الشئ ما يتوقف عليه وجوده والاحصان كذلك واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافى فى ذلك لان تاخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل بعض الشروط يتقدمها كشرط الصلوة وشهود النكاح وذهب بعضهم الى انه شرط بمعنى العلامة ولهذا اى لان الاحصان علامة وليس بشرط حقيقى لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال يعنى اذا شهد القوم على رجل انه زنى ثم شهد الاخرون انه محصن فرجم فان رجع شهود الاحصان فلا ضمان وهو الدية عليهم بحال سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء او بعده لانهم كانوا شهود العلامة والعلامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه فاذا لم يضف الرجم الى العلامة وهو الاحصان فشهود الاحصان بريئون عنه فلا ضمان عليهم خلافا لزفر فان عنده عليهم ضمانا لان الاحصان شرط الرجم فيضاف الحكم اليه والجواب انه ليس بشرط كما قلنا فلا يجوز اضافة الحكم اليه ولو سلمنا انه شرط كما ذهب اليه المتقدمون ولكن عند وجود العلة الصالحة للحكم لا يضاف الحكم الى الشرط فشهود الزنا شهود العلة وهى صالحة للحكم فيضاف التلف اليهم فيجب عليهم الضمان خاصة ان رجعوا عن الشهادة فان ثبوت القطع الحكم بشهادتهم عن الشرط لما فرغ المصنف عن بيان الاحكام وما يتعلق به الاحكام وكان البحث من هذين الامرين بحثا عن المحكوم به وهو فعل المكلف شرع فى بيان المحكوم عليه وهو المكلف فشرع فى اهليته و لما كان من المعلوم ان اهليته لا تحصل بدون العقل فبدأ بذكر العقل اولا فقال فصل اختلف الناس فى العقل اهو من العلل الموجبة ام لا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالالوهية و شكر المنعم محرمة لما استقبحه مثل الجهل بالصانع وكفران النعمة على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية ليست بموجبة بل انها امارات فى الحقيقة ومع هذا تجرى فيها النسخ والتبديل بخلاف العلل العقلية فانها موجبة ومحرمة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلذا كان العقل فوق العلل الشرعية ف اعلم ان القبح والحسن يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشئ ملائما للطبع او منافرا له الثانى كونه صفة كمال او صفة نقصان والثالث كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فهو المتنازع فيه عند الفريقين كذا فى التوضيح فلم يجوزوا المعتزلة بناء على اصلهم

فلم یجوزوا ان یثبت بدلیل الشرع ما لا یدرکہ العقل ویقبحہ وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل وقالوا لا عذر لمن عقل صغیرا کان او کبیرا فی الوقف عن الطلب وترک الایمان وان لم تبلغہ الدعوة وقالت الاشعریۃ لا عبرة بالعقل اصلا دون السمع ومن اعتقد الشرک ولم تبلغہ الدعوة فهو معذور والقول الصحیح فی الباب ان العقل معتبر لاثبات الاهلیۃ

ان یثبت بدلیل الشرع ما لا یدرکہ العقل کرؤیۃ الله تعالی وعذاب القبر والمیزان وعامۃ احوال الآخرة او یقبحہ فما یقبحہ العقل لا یجوز ان یثبت بدلیل شرعی فلذا انکروا کون القبائح مخلوقۃ لہ لان اضافتها الی الله قبیح عند العقل وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل ثم فسر ذلک بقولہ وقالوا لا عذر لمن عقل صغیرا کان او کبیرا فی الوقف عن الطلب وترک الایمان وان لم تبلغہ الدعوة یعنی من عقل سواء کان صغیرا او کبیرا ثم منع نفسہ عن طلب الحق وترک الایمان بالله تعالی لا یقبل عذره یوم القیمۃ عند الله تعالی وان لم یاتہ الرسول وان لم یرد علیہ السمع بان نشأ علی شاهق الجبل لان عقلہ کان کافیا فی ذلک وقالت الاشعریۃ لا عبرة بالعقل اصلا دون السمع فلا یعرف حسن الایمان والصدق والعدل وقبح اضدادها الا بعد ورود السمع ولهذا قالوا ومن اعتقد الشرک ولم تبلغہ الدعوة فهو معذور حتی جاز ان یکون من اهل الجنۃ وتمسکوا بقولہ تعالی وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا ای لیس من شاننا ولا یجوز منا ذلک التعذیب الی ان نبعث رسولا واستدلوا بدلائل عقلیۃ ایضا منها ان الحسن والقبح لیسا بذاتیین فانہ لو کان کل واحد منهما ذاتیا لم یتخلف عن الفعل والتالی باطل فان الکذب هو من اقبح القبائح قد یکون واجبا العصمۃ نبی عن قاتل بری والجواب لا نسلم ان الکذب صار حسنا فی الصورة المفروضۃ بل غایۃ الامر ان هنا ارتکاب اقل القبیحتین اللذین احدهما تجویز قتل النبی والثانی انجائہ بالکذب فاقلهما الکذب والقول الصحیح فی الباب ای فی باب العقل هو مختار الحنفیۃ ان العقل معتبر لاثبات الاهلیۃ ای اهلیۃ الخطاب اذ الخطاب بمن لا یعقل قبیح فلیس العقل مهدرا کما قالت الاشعریۃ ولا موجبا بنفسہ کما قالت المعتزلۃ فمن لم تبلغہ الدعوة لا یکون مکلفا بمجرد العقل من غیر ان یمر علیہ زمان التجربۃ والتامل لان العقل لیس بموجب بنفسہ بل هو آلۃ الادراک فاذا لم یعتقد ایمانا ولا کفرا کان معذورا حیث لم یجد مدة یتمکن فیها الادراک والتامل فاذا امهلہ الله تعالی حتی اعانہ بالتجربۃ وادراک العواقب ثم لم یؤمن بالله تعالی لم یکن معذورا وان لم تبلغہ الدعوة لان ادراکہ مع مشاهدة دلائل التوحید بمنزلۃ الدعوة اذ العقل حینئذ قائم مقام الرسول علیہ السلام

ترجمۃ الخلاف فهذا مذهب بین الافراط والتفریط وترجمۃ الخلاف ان حسن الافعال وقبحها شرعی عند الاشعریۃ ای لا یعرف بغیر بیان الشارع ان هذا الفعل مثلا مستحق للمدح والثواب وهذا للذم والعقاب لا دخل للعقل فیہ اصلا فما امر الشارع بہ فهو حسن وما نهی عنہ فهو قبیح بهذا المعنی وان انعکس الامر انعکس الامر وعقلی عندنا وعند المعتزلۃ ای لا یتوقف علی الشرع بل الحسن حسن فی نفسہ والقبیح قبیح فی نفسہ فلو لم یرد الشرع وکانت الافعال متحققۃ کانت حسنۃ وقبیحۃ بمعنی ان فی ذاتها اقتضاء لان یفیض علی فاعلها الثواب والعقاب والشرع کاشف عن حسنها وقبحها کقولہ تعالی اقیموا الصلوة وآتوا الزکوة

وهو نور فی بدن الآدمی یضئ به الطریق یبتدأ به من حیث ینتهی الیه درک الحواس فیبدو المطلوب للقلب فیدرکه القلب بتأمله بتوفیق الله تعالیٰ لا بایجابه وهو کالشمس فی الملکوت الظاهرة اذا بزغت وبدا شعاعها ووضح الطریق کانت العین مدرکة بشعاعها

دلیل ان الصلوٰة والزکوٰة حسنة لان حسنها به لو لم یرد لم تکن حسنة حتی تکون حالها وحال الکفر سواء لکن عندنا حسن الافعال وقبحها لا یستلزم حکما فی العبد من الله تعالیٰ بل یصیر موجبا لان ینزل علیه حکم من الله تعالیٰ فان کان قبیحا فهو مستحق لان ینزل علیه حکم النهی وان کان حسنا فهو مستحق لان ینزل علیه حکم التکلیف من الله الحکیم الذی لا یرجح المرجوح ولا یامر بالفحشاء والمنکر فما لم یحکم لیس هناک حکم ای خطاب الله المتعلق بافعال المکلفین ومن ههنا اشترطنا بلوغ الدعوة فی التکلیف بخلاف المعتزلة ومن سلک مسلکهم فان عندهم الاحکام متحققة وان لم یرد الشرع فالقبیح حرام والحسن مامور به من الله تعالیٰ بغیر ان ینهی الله تعالیٰ عنه او یامر به والمراد من کونه حراما وماموراً به قبل ورود الشرع انه یعاقب علیه او یثاب علیه وان لم یرد الشرع ولیس المراد من الحرام والواجب مثلا خطاب الله المتعلق بافعال المکلفین کما هو المتعارف والا یرجع مذهب المعتزلة الی ان خطاب الله تعالیٰ ثابت بدون ان یخطب وهذا کما تری من فساده فافهم هذا التحریر محل النزاع واما ادلة الفریقین فمذکورة فی المطولات لم نات بها ههنا لضیق المقام ف قال فی المسلم لا حکم الا من الله وقال الشارح مولانا نظام الدین هکذا قال الشیخ کمال الدین ابن الهمام وغیره وفیه اشارة الی ضعف ما قال البزدوی تبعا لکثیرین من ان المعتزلة من جهتهم ان العقل مستبد بالحکم فهو الحاکم وقد اورد الشغب لکثیر فیه بل مذهبنا ومذهبهم ان الحکم له تعالیٰ واحد البتة فهو الموجب والمحرم ولا سبیل للعقل الا الی المعرفة فهم عارف لما حکم فربما یستبد بمعرفته وکثیرا ما یستعین بالنصوص کما ستطلع علیه ان شاء الله تعالیٰ انتهی ولما فرغ عن بیان المذاهب الواقعة فی اعتبار العقل وعدم اعتباره شرع فی تعریفه فقال وهو نور فی بدن الآدمی قیل محله الدماغ عند الفلاسفة والقلب عند الاصولیین والمراد بالنور معنی النور الظاهری وهو ظاهر مظهر کضوء الشمس فانه بواسطته یبصر المحسوسات فکذلک العقل نور یدرک به حقائق الاشیاء وبواطنها بل العقل اولی باسم النور لانه یهتدی به الی المعقولات بخلاف ضوء الشمس فانه واسطة لادراک المحسوسات یضئ به ای بذلک النور طریق یبتدأ به ای بذلک الطریق من حیث ینتهی الیه درک الحواس یعنی العقل نور یتضح به طریق ابتداؤه من موضع ینتهی الیه درک الحواس لان الانسان اذا ابصر بناء وانتهی الیه حس البصر یدرک بعقله ان له بانیا ذا حیوة وقدرة وعلم فهذا الطریق ابتداء من حیث انتهی الیه درک الحواس هو البناء وهذا الطریق اتضح بسبب العقل فیبدو المطلوب ای یظهر المطلوب للقلب فیدرکه القلب بتأمله بتوفیق الله تعالیٰ لا بایجابه وهو ای العقل فی الملک الباطن کالشمس فی الملکوت ای الملک والتاء زائدة للمبالغة کالجبروت والرغبوت الظاهرة اذا بزغت ای طلعت الشمس والجملة الشرطیة تعلیل لقوله وهو کالشمس وبدا ای ظهر شعاعها ووضح الطریق بسبب ضوء الشمس کانت العین مدرکة للاشیاء بشعاعها

وما بالعقل كفاية ولهذا قلنا ان الصبي غير مكلف بالايمان

اى بنورها من غيران توجب الشمس رؤية تلك الاشياء فكذا القلب يدرك ماهو غائب عن الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك ف اعلم ان فى هذه العبارة اشارة الى رد المعتزلة المخالفين لنا فى مسئلة النظر والى سأتلو عليك تفصيل المذاهب فيها وابين ماهو الحق فيها فاعلم ارشدك الله تعالى ان عند الاشعرى افادة النظر العلم بالعادة لا دخل للنظر فى الافادة اصلا ليس علة تامة ولا ناقصة بل العلميين ومعه دوران امر مع اخر لا علاقة بينهما فى الاكثر او الدائم كوجود الانسان مع الحمار فلو كان الانسان موجودا بلا وجود حمار او بالعكس فلا مضائقة اذ لا مؤثر عنده الا الله تعالى بمعنى انه المستقل لكنه فاعل مختار فصدور المعلول عنه بلا وجوب منه كما ذهب اليه الفلاسفة لان الوجوب ينافى الاختيار ولا وجوب عليه كما ذهب اليه المعتزلة والشيعة من وجوب اللطف عليه تعالى واما عند المعتزلة فالافادة بالتوليد وهو عبارة عن ايجاد فعل بتوسط فعل اخر كحركة المفتاح بحركة اليد وكالالم بعد الضرب فاذا باشر النظر يحدث بعده العلم كما اذا ضرب رجل رجلا فبمباشرة الضرب يحصل الالم بعده واما عند الحكماء فبطريق الاعداد فان النظر يعد الذهن اعدادا تاما فيفيض عليه العلم من المبدأ الفياض وجوبا منه هذا تفصيل المذاهب والحق ان العلم واجب عقيب النظر وان لم يكن لجاء منه تعالى غير متولد من النظر كما ذهب اليه المعتزلة اما الوجوب فلان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث لم حضور هذين العلمين فى الذهن يستحيل ان لا يعلم انه حادث والعلم بهذا الامتناع ضرورى واما ابطال التوليد فلان العلم ممكن فى نفسه وان كان بعد النظر وكل ممكن مقدور له تعالى فيكون هو ايضا مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته وهذا هو مختار الامام الرازى واليه ذهب القاضى ابو بكر الباقلانى وامام الحرمين وبه ارتضى صاحب المسلم وقال شارحه مولنا نظام الدين رح فالاصلح الوجوب وكون النظر علة قريبة والفياض هو الله تعالى ولذلك يحكم العقل بالوجوب ولم اجد هذا المعنى مخالفا للنصوص الالهية والنبوية انتهى فتدبر فى هذا المقام فانه من مزال الاقدام وما بالعقل كفاية يعنى وان كان العقل الة للادراك ولكنه ليس بكاف فى حصول المعرفة بغير توفيق الله تعالى هذا ما قال بعض الشراح والاولى ان يقال ان العقل وان كان يعرف قبح الافعال وحسنها ولكنه ليس بمستبد فى ذلك اى ليس بمستقل حتى يتحقق الاحكام بمجرد العقل من غير ورود الشرع كما هو مذهب المعتزلة ولهذا قلنا ان الصبي غير مكلف بالايمان اى الايمان ليس بواجب عليه لان الوجوب وكذا سائر الاحكام بالخطاب لا بمجرد العقل وهو غير مكلف لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن النائم حتى استيقظ وعن الصبي حتى يبلغ وعن المعتوه حتى يعقل رواه الترمذى و ابوداؤد والدارمى عن عائشه وابن ماجة عنها واحمد وصححه الحاكم ولكنه لو آمن يصح ايمانه لوجود العقل

حتی اذا عقلت المراهقة وهی تحت مسلم بین ابوین مسلمین ولم تصف الاسلام لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت کذلک لبانت من زوجها ولکنا نقول فی الذی لم تبلغه الدعوة انه غیر مکلف بمجرد العقل وانه اذا لم یصف ایمانا ولا کفرا ولم یعتقد علی شیٔ کان معذورا واذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرک العواقب فهو لم یکن معذورا وان لم تبلغه الدعوة علی نحو ما قال ابو حنیفة رح فی السفیه اذا بلغ خمسا وعشرین سنة لم یمنع ماله عنه لانه قد استوفی مدة التجربة والامتحان فلابد من ان یزداد به رشدا

عند الاشعریة ایمانه غیر صحیح اذ العقل لا یعبأ به عندهم والاعتبار بالشرع وفی حقه الشرع لیس بموجود لانه غیر مکلف وعند المعتزلة لما کان العقل کافیا یجب علیه الایمان وان لم یرد به الشرع حتی اذا عقلت المراهقة هی المرأة التی قاربت البلوغ وهی تحت مسلم بین ابوین مسلمین بیان لاسلامها الحکمی بوجه آکد ولم تصف الاسلام لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت کذلک لبانت من زوجها یعنی اذا کانت المرأة عاقلة ولکن لم تبلغ وهی تحت عبد مسلم فاستوصف منها الاسلام ولم تقدر علی البیان لا یحکم بردتها لان الردة خروج عن الاسلام وهی لم تکن مسلمة قبل لعدم قدرتها علی وصف الاسلام فلا یحکم بردتها ولکن هی غیر مکلفة بالاسلام بسبب عدم البلوغ اذ العقل وان کان موجودا فیها لکنه غیر کاف فاذا لم یجب علیها الاسلام لا تبین من زوجها نعم لو بلغت ووجب علیها الاسلام وهی بعد البلوغ ایضا لا تقدر علی وصف الاسلام لبانت من زوجها البتة وکذا ای کما قلنا فی الصبی العاقل انه غیر مکلف بالایمان لعدم کفایة عقله بغیر ورود الشرع فی حقه بسبب عدم بلوغه لکنا نقول فی العاقل البالغ الذی لم تبلغه الدعوة ای دعوة الرسول او من قام مقامه بان یکون علی شاهق الجبل ولم یمت بعد البلوغ حتی یمهله بالتجربة ودرک العواقب انه غیر مکلف بالایمان بمجرد العقل وانه اذا لم یصف ایمانا ولا کفرا ولم یعتقد علی کل شیٔ کان معذورا هذا اذا مات بعد البلوغ من ساعته فاذا لم تبلغه الدعوة ولم یأته ما هو قائم مقام الدعوة وزمان النظر والاستدلال علی توحیده سبحانه وتعالی واما اذا اعانه الله تعالی بالتجربة وامهله لدرک العواقب فهو لم یکن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لانه وجب علیه الایمان لوجود الامرین احدهما العقل والثانی ما هو قائم مقام الدعوة وهذا علی نحو ما قال ابو حنیفة رح فی السفیه اذا بلغ خمسا وعشرین سنة لم یمنع ماله عنه وان لم یؤنس منه رشد امع ان دفع المال الیه متعلق بایناس الرشد کما قال الله تعالی فان آنستم منهم رشدا فادفعوا الیهم اموالهم الایة لانه ای السفیه قد استوفی مدة التجربة والامتحان فلابد من ان یزداد به رشد ا نه بهذه المدة اقیمت مقام الرشد والرشد فیها وان لم یتحقق ولکن نقول انه موجود تقدیرا

ولیس علی الحد فی ھذا الباب دلیل قاطع فمن جعل العقل علۃ موجبۃ یمتنع الشرع بخلافہ فلا دلیل لہ یعتمد علیہ ومن الغاہ من کل وجہ فلا دلیل لہ ایضا وھو مذھب الشافعیؒ فانہ قال فی قوم لم تبلغھم الدعوۃ اذا قتلوا ضمنوا فجعل کفرھم عفوا وذلک لانہ لایجد فی الشرع ان العقل غیر معتبر لاثبات الاھلیۃ فانما یلغیہ بدلالۃ العقل والاجتھاد فیتناقض مذھبہ

وھو یکفی فی دفع الاموال لانہ تعالیٰ قال فان آنستم منھم رشدا فاتی بالنکرۃ فالمعنی ان رأیتم منھم رشدا ما سواء کان تحقیقا او تقدیرا فکما اقیمت المدۃ مقام الرشد کذلک زمان النظر والاستدلال فی حق الشخص المذکور اقیم مقام الدعوۃ فاذا لم یؤمن بعد العقل وقائم مقام الدعوۃ کان معذبا ولما کان یرد علی مسئلۃ السفیہ انکم لما قدرتم خمسا وعشرین سنۃ والقیاس کان یقتضی ان یقدر ثلثۃ ایام اعتبارا بالمرتد فاجاب عنہ ولیس علی الحد فی ھذا الباب دلیل قاطع فی تعین الحد للامھال لیس نص قاطع حتی یقال من کم ثلثۃ ایام او اکثر لان العقل متفاوت فی اصل الخلقۃ فرب عاقل یھتدی فی زمان قلیل مالا یھتدی غیرہ الیہ فی مدۃ کثیرۃ فمن جعل العقل علۃ موجبۃ یمتنع الشرع بخلافہ فلا دلیل لہ یعتمد علیہ یعنی من جعل العقل حجۃ مستقلۃ حتی یتحقق الاحکام بغیر ورود الشرع وینکر وجود الشرع فی مقابلتہ کما ذھب الیہ المعتزلۃ فلا دلیل لھم علی مذھبھم یعتمد علیہ وما استدلوا بہ فھو مجروح وممنوع فلیس عندھم دلیل عقلی ولا نقلی یفید الظن فضلا عن الیقین ومن الغاہ من کل وجہ فلا دلیل لہ ایضا وھو مذھب الشافعی فانہ قال فی قوم لم تبلغھم الدعوۃ اذا قتلوا ضمنوا فجعل کفرھم عفوا فان عند الشافعی من قتل رجلا عاقلا بالغا لم تبلغہ الدعوۃ یجب الضمان علی القاتل لان القتیل اذا لم تبلغہ الدعوۃ وان کان عاقلا بالغا وکان یمکن لہ الاستدلال علی توحیدہ تعالیٰ لم یجب علیہ الایمان باللہ تعالیٰ فکفرہ عفو لانہ لم تاتہ الدعوۃ ولا عبرۃ بعقلہ وعندنا لایضمن وان کان قتلہ حراما قبل الدعوۃ ولکنہ لیس بسبب الضمان لانا لانجعل کفرہ عفوا بحال ولم نجعل غفلتہ عن الایمان بعد استیفاء مدۃ التامل عذرا فکان قتلہ قبل الدعوۃ کقتل نساء اھل الحرب وذلک اشارۃ الی عدم الدلیل علی القولین اما عدم دلیل من الغی العقل فنقریرہ ما بینہ بقولہ لانہ ای من الغی العقل من کل وجہ وھو الاشعری والشافعی ومن تبعھما لایجد فی الشرع ان العقل غیر معتبر لاثبات الاھلیۃ فانما یلغیہ بدلالۃ العقل والاجتھاد فیتناقض مذھبہ یعنی لانص لھم علی ان العقل غیر معتبر وانما یقول بالادلۃ العقلیۃ فحینئذ اعتبر العقل حیث اعتمد علی الادلۃ العقلیۃ فکانہ یقول العقل معتبر

وان العقل لا ینفك عن الهوی فلا یصلح حجة بنفسه بحال واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلیة قلنا الکلام فی هذا ینقسم علی قسمین الاهلیة والامور المعترضة علیها فصل فی بیان الاهلیة الاهلیة نوعان اهلیة الوجوب و اهلیة الاداء اما اهلیة الوجوب فبناء علی قیام الذمة فان الآدمی یولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعلیه

ولیس بمعتبر وهل هذا الا تناقض صریح واما عدم دلیل من یعتمد علی العقل من کل وجه حیث لا یعتبر فی مقابلة الشرع کما ذهب الیه المعتزلة فتقریره هذا اوان العقل لا ینفك عن الهوی فلا یصلح حجة بنفسه بحال یعنی الوهم کثیرا ما یتعارض العقل فیخلط علیه مطلوبه ولذا تری ان بعض العقلاء یخالف البعض بل یناقض نفسه فمرة یثبت امرا ومرة ینفیه فاذا کان العقل کذلك فکیف یعتمد علیه بحیث یقال انه حجة مستقلة بغیر ورود الشرع وان الشرع لا اعتبار له عند مقابلته بالعقل هذا تقریر المقام وقد بقی خبایا فی زوایا الکلام واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلیة علی وجه قدمه لا کما تقول المعتزلة قلنا الکلام فی هذا ای فی بیان الاهلیة ینقسم علی قسمین القسم الاول الاهلیة والثانی الامور المعترضة علیها ای علی الاهلیة فصل فی بیان الاهلیة وهی عبارة عن کون الانسان او الشخص بحیث یصلح ان یکون محط نزول الاحکام الشرعیة او التکلیف وقیل هی عبارة عن صلاحیة الانسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعلیه وهذه الصلاحیة امانة حملها الانسان کما قال الله تعالی وحملها الانسان ولذا اخص بالتکلیف من سائر الحیوانات التی لیس لها ذمة التکلیف وقد کان ظلوما جهولا الاهلیة نوعان احدهما اهلیة الوجوب والثانی اهلیة الاداء اما اهلیة الوجوب فبناء علی قیام الذمة اذا عرفت معنی الاهلیة فاعلم ان الاهلیة علی نوعین النوع الاول اهلیة نفس الوجوب وهو ان یکون قابلا لشغل الذمة والنوع الثانی اهلیة لوجوب الاداء وهو ان یکون قابلا وصالحا لاتیان الفعل وقد عرفت الفرق بین نفس الوجوب ووجوب الاداء فالنوع الاول ای اهلیة نفس الوجوب مبنی علی قیام الذمة یعنی لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعلیه والذمة عبارة عن وصف یصیر الشخص به اهلا للایجاب علیه والاستیجاب لبناء علی العهد الذی عاهدنا ربنا یوم المیثاق کما اخبر به بقوله واذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم واشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی شهدنا فلما اقررنا بربوبیته یوم المیثاق فقد اقررنا بجمیع شرائعه الصالحة لنا وعلینا فبهذه الذمة صرنا اهلا لنفس الوجوب واهلیة الوجوب علی هذه الذمة مبنیة فان الآدمی یولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعلیه

باجماع الفقہاء بناءً علی العہد الماضی قال اللہ تعالیٰ واذ اخذ ربک من بنی آدم من ظہورہم ذریتہم الی آخر الآیۃ وقبل الانفصال ہو جزء من وجہ فلم یکن لہ ذمۃ مطلقۃ حتی صلح لیجب لہ الحق ولم یجب علیہ واذا انفصل و ظہرت لہ ذمۃ مطلقۃ کان اہلاً للوجوب لہ وعلیہ

باجماع الفقہاء وانما یثبت لہ الذمۃ بناءً علی العہد الماضی الذی بینہ بقولہ قال اللہ تعالیٰ واذ اخذ ربک من بنی آدم من ظہورہم ذریتہم الی آخر الآیۃ دلیل علی ثبوت الذمۃ حاصلہ ان الآدمی اذا ولد یکون لہ ذمۃ صالحۃ لما یجب لہ وعلیہ فان الولی اذا اشتری لہ شیئاً یثبت لہ الملک وکذا یثبت لہ الوصیۃ والارث والنسب وکذلک الثمن ومہر المرأۃ یجبان علیہ بعقد الولی باجماع الفقہاء وہذا معنی ما یجب لہ وعلیہ وہذہ الذمۃ انما ثبت بالعہد الذی جری بیننا وبینہ تعالیٰ یوم المیثاق کما مر بیانہ فلو لم یکن لہ ذمۃ صالحۃ لہذہ الاشیاء بالعہد لم یجب لہ وعلیہ شئ لانہ اذا ولد لم یکتسب شیئاً حتی یقال ان الوجوب لہ وعلیہ انما ثبت باکتسابہ ف اعلم ان تفسیر تلک الآیۃ الکریمۃ کما رواہ احمد عن ابی بن کعب یدل علی ثبوت العہد یوم المیثاق ویؤیدہ حدیث ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اخذ اللہ المیثاق من ظہر آدم بنعمان یعنی عرفۃ فاخرج من صلبہ کل ذریۃ ذرأہا فنثرہم بین یدیہ کالذر ثم کلمہم قبلاً قال الست بربکم قالوا بلی شہدنا ان تقولوا یوم القیٰمۃ انا کنا عن ہذا غٰفلین او تقولوا انما اشرک آباؤنا من قبل وکنا ذریۃ من بعدہم افتہلکنا بما فعل المبطلون رواہ احمد فلما ثبت تفسیر الآیۃ عن النبی علیہ السلام علی ما تلونا علیک نقول من اشرب فی قلوبہم الاعتزال بانہ من باب التخییل والتمثیل مردود لا یعبأ بہ فی مقابلۃ الحدیث وان کان ضعیفاً فعلی ما قلنا ثبوت المیثاق من الآیۃ الصریحۃ فی ذلک لا بالسنۃ فقط وقبل الانفصال ہو جزء من وجہ فلم یکن لہ ذمۃ مطلقۃ یعنی ثبوت الذمۃ الکاملۃ لہ انما ہو بعد الولادۃ واما قبل الانفصال ای قبل الولادۃ فہو جزء من وجہ حیث یتبع الام فی العتق والحرکۃ والسکون فلا یکون لہ ذمۃ مطلقۃ ای کاملۃ ولکنہ منفرد بالحیٰوۃ معد للانفصال فلہ ذمۃ من وجہ حتی صلح یجب لہ الحق من العتق والارث والنسب والوصیۃ فہو اہل لتلک الامور بہذا الاعتبار ولما لم یکن لہ ذمۃ کاملۃ کما مر فلا یجب علیہ شئ من الحقوق حتی لو اشتری لہ الولی شیئاً لا یجب علیہ الثمن والیہ اشار بقولہ ولم یجب علیہ ثم اعاد الکلام وقال واذا انفصل عن الام بسبب الولادۃ وظہرت لہ ذمۃ مطلقۃ کان اہلاً للوجوب لہ وعلیہ والحاصل ان الجنین اذا لم ینفصل فلہ ذمۃ من وجہ حیث یثبت لہ الحقوق من الارث والعتق ولا یجب علیہ

غیران الوجوب غیر مقصود بنفسه فجاز ان یبطل لعدم حکمه وغرضه کما ینعدم لعدم محله ولهذا لم یجب علی الکافر شئ من الشرائع التی هی الطاعات لما لم یکن اهلا لثواب الاخرة ولزمه الایمان لما کان اهلا لادائه ووجوب حکمه

حق غیره واذا انفصل فله ذمة کاملة فیثبت له وعلیه ولما کان یرد علیه من انه اذا حصل له ذمة کاملة فینبغی ان یکون حکمه کحکم البالغین فیجب علیه ما کان عقوبة وجزاء ایضا کما ذهب الیه بعض مشائخنا مثل قاضی الامام ابی زید وغیره فدفعه بقوله غیران الوجوب غیر مقصود بنفسه فجاز ان یبطل لعدم حکمه وغرضه کما ینعدم لعدم محله یعنی انما المقصود والغرض الاصلی من نفس الوجوب حکمه وهو الاداء من اختیار والصبی لا یتصور منه الاداء بالاختیار لعجزه فیبطل الوجوب فی الافعال التی لابد من ادائه باختیار لفوت الغرض والشئ کما یبطل بفوت المحل کبیع الحر واعتاق البهیمة یبطل بفوت الغرض ایضا فلا یلزم علی الصبی ما لا یمکن اداءه بالاختیار فلا یکون حکمه کحکم البالغین فلا یجب علیه ما یجب علیهم وتفصیل المقام ما کان حقوق العباد من الغرم وضمان المتلفات والعوض کثمن المبیع ونفقة الزوجات والاقارب یلزم علی الصبی لان الاداء بالاختیار فی تلک الامور لیس بضروری ویکون اداء ولیه کادائه وکان الوجوب غیر خال عن حکمه وما کان عقوبة وجزاء لم یجب علیه لان المقصود من العقوبات المواخذة بالفعل وهو لا یصلح لذلک فالوجوب ههنا خال عن حکمه فیبطل والولی فی ما یجب علیه العقوبة والجزاء لا یصلح ان یقوم مقامه ولکن احقوق الله الخالصة کالصلوة والصوم لا یجب علیه ایضا لان الاداء بالاختیار ای بالنیة ضروری فیها والولی لا یصلح ان یکون اداءه قائما مقام ادائه فیبطل الوجوب بفوت الغرض وسیاتی التفصیل فوق هذا ولما فرغ عن الجواب شرع فی تفریعات علی قوله فجاز ان یبطل لعدم حکمه وغرضه کما یبطل لعدم محله فقال ولهذا لم یجب علی الکافر شئ من الشرائع التی هی الطاعات لما لم یکن اهلا لثواب الاخرة یعنی ان الغرض من الشرائع التی هی الطاعات کالصوم والصلوة والزکوة ثواب الاخرة والکافر لیس اهلا لثواب الاخرة فوجوب تلک الشرائع علی الکافر خال عن الغرض فیبطل فلا تجب علیه تلک الشرائع واحترز بقوله التی هی الطاعات عن الشرائع التی لیست بطاعات ولیس الغرض منها ثواب الاخرة کالجزیة والخراج فانها واجبة علیه ولما کان یتوهم من عدم کونه اهلا للثواب ان لا یجب علیه الایمان ایضا دفعه بقوله ولزمه الایمان لما کان اهلا لادائه ووجوب حکمه یعنی فی وجوب الایمان علی الکافر

وتفصیل المقام

ولم يجب على الصبى الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء واذا عقل واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان عليه دون ادائه حتى صح الاداء من غير تكليف وكان فرضا كالمسافر يؤدى الجمعة واما اهلية الاداء فنوعان قاصر وكامل اما القاصر فيثبت بقدرة البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ وكذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوها

لا يفوت الغرض من الايمان ثواب الآخرة والكافر اهل للايمان فاذا آمن يحصل له ثواب الآخرة فلا يفوت الغرض فيجب عليه الايمان ثم شرع فى تفريع آخر وقال ولم يجب على الصبى الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء اى لا يثبت نفس الوجوب على الصبى لعدم الفائدة وهو الاداء عن الاختيار والصبى لا يمكن منه اداء الايمان باختيار لعدم العقل واذا عقل واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان عليه لان الوجوب يتعلق بالاسباب وصلاحية الذمة فالصبى العاقل اهل لاداء الايمان فلا يبطل نفس الوجوب فى حقه لعدم فوات غرضه وهو الاداء بخلاف سائر العبادات فانها ليست بواجبة عليه لفوات غرض نفس الوجوب فيها لان الغرض من نفس الوجوب ان يقع الاداء عن الفرض واداء العبادات لا يقع عن الفرض لانه لو وقع صلوته فرضا لافترض عليه سائر الصلوات وفيه حرج عظيم بخلاف الايمان فانه غير مكرر ولان الغرض من نفس الوجوب الاداء على سبيل الكمال والصبى لضعفه لا يحتمل اداء العبادات على وجه الكمال لان ادائها على وجه الكمال متعلق بالبدن وهو ضعيف البدن بخلاف الايمان فان ادائه لا يتعلق بالبدن لانه من احكام النظريات التى تتعلق بالعقل والعقل موجود فيه دون ادائه اى لا نقول ان اداء الايمان واجب على الصبى العاقل قبل البلوغ لان عقله لم يتكامل بعد لان كمال العقل انما هو بعد البلوغ حتى صح الاداء من الصبى العاقل من غير تكليف وكان اداء الايمان فرضا لان الايمان لا يتنوع بين ان يكون فرضا وان يكون نفلا بل هو فرض فلهذا لا يلزم عليه تجديد الاقرار بعد البلوغ كالمسافر يؤدى الجمعة فالمؤدى يقع فرضا مع ان وجوب الجمعة لم يكن ثابتا قبل الاداء هذا ما ذهب اليه القاضى ابو زيد وشمس الائمة الحلوانى وفخر الاسلام وقال الامام شمس الائمة السرخسى ان الوجوب غير ثابت فى حق الصبى وان عقل ما لم يتكامل عقله بالبلوغ واما اهلية الاداء فنوعان احدهما قاصر وثانيهما كامل واما القاصر فيثبت بقدرة البدن اذا كانت قاصرة اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل وهى بالبدن فاذا تحقق القدرتان تحقق الاهلية الكاملة واذا انتفت او ضعفت احدى القدرتين تحقق الاهلية القاصرة واليه اشار بقوله اذا كانت قاصرة قبل البلوغ فقيل البلوغ العقل والبدن كلاهما ناقصان وهذا احد القسمين من الاهلية القاصرة واشار الى ثانيهما بقوله وكذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوها هو السفيه فبدنه كامل ولكن عقله ناقص كما اشار اليه

لانه بمنزلة الصبی لانه عاقل لم یعتدل عقله وتبتنی علی الاهلیة القاصرة صحة الاداء وعلی الاهلیة الکاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب علیه وعلی هذا قلنا انه صح من الصبی العاقل الاسلام ومایمحض منفعة من التصرفات کقبول الهبة والصدقة وصح منه اداء العبادات البدنیة من غیر عهدة و ملک برأی الولی مایتردد بین النفع والضرر کالبیع ونحوه وذلک باعتبار ان نقصان رأیه انجبر برأی الولی فصار کالبالغ فی ذلک فی قول ابی حنیفة رح

یملک

لانه بمنزلة الصبی لانه عاقل لم یعتدل عقله وتبتنی علی الاهلیة القاصرة صحة الاداء بمعنی انه لوادی یکون صحیحا وان لم یجب علیه وتبتنی علی الاهلیة الکاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب علیه فاذا بلغ وعقل یلزم علیه الاداء ویتوجه علیه خطاب الشارع لان اهلیته صارت کاملة بکمال العقل والبدن ثم لما کان وقت اعتدال العقول فی افراد الانسان متفاوتا لایمکن ادراکه الا بعد تجربة عظیمة اقام الشرع البلوغ الذی عنده یعتدل العقول فی الاغلب مقام الاعتدال تیسیرا وعلی هذا ای علی ان صحة الاداء تبتنی علی الاهلیة القاصرة قلنا انه صح من الصبی العاقل الاسلام فی احکام الدنیا والاخرة بلا لزوم علیه وعند الشافعی لایصح ایمانه قبل البلوغ فی احکام الدنیا فیرث اباه الکافر ولاتبین منه امرأته المشرکة لانه ضرر وان صح فی احکام الاخرة فیثاب علی ایمانه وهذا هو القسم الاول الذی هو حق الله حسن لایحتمل غیره وصح منه ایضا مایمحض منفعة من التصرفات کقبول الهبة والصدقة وهذا قسم ثان وهو ماکان من غیر حقوق الله تعالیٰ ولکن فیه نفع محض للصبی فیصح مباشرة الصبی من غیر رضاء الولی واذنه وصح منه اداء العبادات البدنیة من غیر عهدة وهذا القسم ثالث وهو ماکان دائرا بین کونه حسنا فی زمان وقبیحا فی زمان کالصلوٰة و الصوم من العبادات البدنیة فیصح من الصبی اداؤها من غیر وجوب علیه وفی صحة الاداء بلا لزوم علیه نفع محض له من حیث یعتاد اداؤها فلا یشق ذلک بعد البلوغ ولذا قال علیه الصلوٰة والسلام مروا صبیانکم بالصلوٰة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا وملک برأی الولی مایتردد بین النفع والضرر کالبیع ونحوه وهذا هو القسم الرابع من المعاملات الدائرة بین النفع والضرر کالبیع فانه ان کان رابحا کان نافعا وان کان خاسرا کان ضارا والصبی لایمیز بین الضار والنافع ولایعتبر فیه رأیه فلابد ان ینضم الیه رأی الولی و ذلک باعتبار ان نقصان رأیه ای الصبی انجبر برأی الولی فصار کالبالغ فی ذلک فی قول ابی حنیفة رح فینفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب کما ینفذ من البالغ عند ابی حنیفة خلافا لهما فانه لایکون

یملک

الابری انہ صح بیعہ من الاجانب بغبن فاحش فی روایۃ خلافا لصاحبیہ وردہ مع الولی بغبن فاحش فی روایۃ اعتبارا لشبہۃ النیابۃ فی موضع التہمۃ وعلی ہذا قلنا فی المحجور اذا توکل لم تلزمہ العہدۃ وباذن الولی تلزمہ واما اذا اوصی الصبی بشئ من اعمال البر بطلت وصیتہ عندنا خلافا للشافعی وان کان فیہ نفع ظاہر لان الارث شرع نفعا للمورث الا یری انہ شرع فی حق الصبی

کالبالغ عندہما فلا ینفذ بالغبن الفاحش وان باشر البیع بالغبن الفاحش مع الولی فعن ابی حنیفۃ رح روایتان فی روایۃ ینفذ وفی روایۃ لا ینفذ والیہ اشار بقولہ الا یری انہ صح بیعہ من الاجانب بغبن فاحش وہو ما لا یتغابن الناس فی مثلہ فی روایۃ خلافا لصاحبیہ وردہ مع الولی بغبن فاحش فی روایۃ اعتبار الشبہۃ النیابۃ فی موضع التہمۃ ای فی روایۃ ثبت انہ رد ابو حنیفۃ رح بیع الصبی مع الولی بغبن فاحش لان نیابۃ الولی ح فی موضع التہمۃ اذ فیہ تہمۃ انہ انما اذن تحصیلا لمقصودہ وعلی ہذا ای علی ان ما فیہ احتمال الضرر لا یملکہ الصبی بنفسہ ویتملکہ برای الولی قلنا فی المحجور وان کان یتناول العبد والصبی ولکن المراد ہو الصبی اذا توکل ای قبل الوکالۃ لم تلزمہ العہدۃ ای الاحکام التی تتعلق بالوکالۃ من تسلیم المبیع والثمن والخصومۃ فی العیب لان فی الزامہا معنی الضرر ولا یثبت ذلک بالاہلیۃ القاصرۃ وباذن الولی تلزمہ لان قصور رایہ قد انضم بانضمام رای الولی الیہ فصار اہلا للزوم العہدۃ واما اذا اوصی الصبی بشئ من اعمال البر بطلت وصیتہ عندنا خلافا للشافعی اما لان الوصیۃ عندنا ازالۃ الملک بطریق التبرع مضافۃ الی ما بعد الموت فیکون ضررا محضا فیعتبر بازالۃ المال بطریق التبرع فی حال الحیوۃ فلا تصح الوصیۃ وما حصل فیہا النفع من ثواب الآخرۃ بعد ما استغنی عن المال بنفسہ بالموت فہو باتفاق الحال لا عبرۃ بہ کما لو باع الشاۃ التی اشرفت علی الہلاک لا یصح بیعہ وان کان فیہ نفع محض وعند الشافعی الوصیۃ نفع محض لانہ یحصل بہا الثواب فی الآخرۃ بعد ما استغنی عن المال بنفسہ بالموت وما ہو نفع محض یملکہ الصبی کالہبۃ لہ والی رد ہذا الدلیل اشار بقولہ وان کان فیہ نفع ظاہر یعنی ہذا النفع وقع باتفاق الحال لا عبرۃ بہ وان سلمنا انہ فیہ نفع ولکن فی بطلان الوصیۃ نفع ازید منہ لان الارث شرع نفعا للمورث فان نقل مالہ الی اقاربہ عند استغنائہ عنہ اولی من النقل الی الاجانب وہو افضل شرعا لان فیہ صلۃ الرحم وایصال النفع الی القریب والیہ اشار علیہ الصلوۃ والسلام بقولہ حین قال لسعد لان تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعہم عالۃ یتکففون الناس الحدیث الا یری انہ ای الارث شرع حق الصبی ای اذا مات الصبی یرث عنہ وارثہ ولو لم یکن

وفی الانتقال عنہا الی الایصاء ترک الافضل لا محالۃ الا انہ شرع فی حق البالغ کما شرع لہ الطلاق والعتاق والھبۃ والقرض ولم یشرع ذلک فی حق الصبی ولم یملک ذلک علیہ غیرہ ما خلا القرض فانہ یملکہ القاضی لوقوع الامن عن التوی بولایۃ القضاء واما الردۃ فلا تحتمل العفو فی احکام الآخرۃ

فینتفع لما شرع فی حقہ فہذا تائید علی قولہ ان الارث شرع نفعا للمورث فلما ثبت ان فی الارث زیادۃ ثواب من الوصیۃ فالانتقال منہ ترک الافضل والیہ اشار بقولہ وفی الانتقال عنہ ای الارث الی الایصاء ترک الافضل لا محالۃ ولما کان یتوہم انہ لوکان الایصاء ضررا فینبغی ان لا یکون مشروعا فی حق البالغ ایضا دفعہ بقولہ الا انہ ای الایصاء شرع فی حق البالغ کما شرع لہ الطلاق والعتاق والھبۃ والقرض ولم یشرع ذلک ای المذکور من الامور من الطلاق وغیرہ فی حق الصبی یعنی البالغ لہ ولایۃ کاملۃ فکما یملک المنافع یملک المضار ایضا بخلاف الصبی فانہ لا یملک المضار بنفسہ بل ولیہ لا یملک ایضا کما قال المص ولم یملک ذلک المذکور من الطلاق وغیرہ علیہ ای علی الصبی غیرہ وھو الولی والوصی والقاضی ما خلا القرض فانہ یملکہ القاضی لوقوع الامن عن التوی بولایۃ القضاء ای سوی القرض لا یملک احد علی الصبی من الامور المذکورۃ لانہ محل الرحمۃ والاشفاق لا محل الاضرار اما القرض فالقاضی یملک ذلک بان یقرض مال الصبی لاحد لان فیہ فائدۃ الصبی اذ لو اودعہ عند رجل وہلک عندہ لہلک مال الصبی لا یمکن الرجوع علی المودع بخلاف القرض فانہ واجب فی الذمۃ یمکن تحصیلہ منہ بغیر شہود وبینۃ فکان مصونا عن التوی ای التلف فی اعلام الطلاق والعتاق عدم مشروعیتہا بغیر الحاجۃ اما عند وقوع الحاجۃ ومس الضرورۃ فہما مشروعان قال شمس الائمۃ فی اصول الفقہ زعم بعض مشائخنا ان ہذا الحکم غیر مشروع اصلا فی حق الصبی حتی ان امرأتہ غیر محل للطلاق وھذا وہم عندی فان الطلاق یملک بملک النکاح اذ لا ضرر فی اثبات اصل الملک وانما الضرر فی الایقاع حتی اذا تحققت الحاجۃ الی صحۃ ایقاع الطلاق من جہۃ دفع الضرر کان صحیحا انتہی کذا ذکر صاحب غایۃ التحقیق واما الردۃ فلا تحتمل العفو فی احکام الآخرۃ ہذا قسم خامس وھو ما یکون قبحا لا یحتمل غیرہ کالکفر وکان الاولی ان یذکر المصنف ہذا القسم بعد القسم الاول والحاصل ان ہذا القسم من الافعال یعتبر من الصبی لو ارتد والعیاذ باللہ تعالی تعتبر ردتہ عند ابی حنیفۃ ومحمد فی حق احکام الدنیا والآخرۃ حتی تبین منہ امرأتہ ولا یرث من اقاربہ المسلمین ولو مات علی ردتہ کان مخلدا فی النار کذا فی النہایۃ ولکن لا یقتل لانہ لم توجد منہ المحاربۃ قبل البلوغ ولو قتلہ احد یہدر دمہ ولا یجب علی القاتل شیء وقال ابو یوسف والشافعی لا تعتبر ردتہ

وما يلزمه من احكام الدنيا عندهما خلافا لابی یوسفؒ فانما يلزمه حكما الصحة لا قصدا اليه فلم يصح العفو عن مثله كما اذا ثبت تبعا لابویه **فصل فی الامور المعترضة** على الاهلية العوارض نوعان سماوی ومكتسب اما السماوی فهو صغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض

فصل

فی حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا محضا ولما كان يرد ان المضار مدفوع عنه لانه مرفوع القلم بمعنى انه لا يحاسب خطاياه والقول بصحة ارتداده يؤدی الى اثبات الضرر فی حقه حيث تبين امرأته المسلمة ويحرم عن ميراث اقاربه المسلمين اجاب عنه بقوله وما يلزمه من احكام الدنيا من البينونة بينه وبين امرأته المسلمة وحرمان الميراث عندهما ای عند ابی حنيفةؒ ومحمدؒ خلافا لابی یوسف والشافعی انما يلزمه حكما الصحة لا قصدا اليه والضمير راجع الى ما يعنی لزوم هذه الاحكام من ضرورة الحكم بصحة ارتداده لانها من لوازمها لا ان يكون الحكم بصحة الارتداد لاجل هذه الاحكام والحاصل ان ما يلزم من المضار يثبت ضمنا فی حكم صحة الردة لا قصدا فلم يصح العفو عن مثله ای مثل الارتداد فالمعنى لا يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذی لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا بدار الحرب فانه تلزمه هذه الاحكام ولا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها فكذا فی ما نحن فيه ولما فرغ عن بيان الاهلية شرع فی بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال **فصل فی الامور** المعترضة على الاهلية فتمنع تلك الامور الاهلية عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها تزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء وبعضها توجب تغيرا فی بعض الاحكام مع بقاء اهلية الوجوب والاداء كالسفر كذا قيل العوارض نوعان جمع عارضة من عرض له كذا ای اذا ظهر له امر يصده عن المضی على ما كان فيه ويسمى السحاب عارضا لمنعه اثر الشمس وشعاعها ولما كان لهذه الامور تاثير فی تغير الاحكام التی تتعلق باهلية الوجوب او اهلية الاداء وكانت تمنع الاحكام عن الثبوت سميت بالعوارض سماوی وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا انسب الى السماء ومكتسب وهو ضد السماوی اما السماوی فهو احد عشر الصغر وهو وان كان باصل الخلقة ولكن ماهية الانسان قد يعرف من غير صغر ولان لم يعرض ادم وحواء عليهما السلام نعد من العوارض والجنون والعته هو اختلاط العقل والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض وان كان الاغماء والجنون من اقسام المرض ولكن لما كانا مختصين باحكام كثيرة يحتاج الى بيانهما افردهما

والحیض والنفاس و الموت واما المکتسب فنوعان منه ومن غیرہ اما الذی منه فالجهل والسفه والسکر والهزل والخطاء والسفر واما الذی من غیرہ فالاکراہ بما فیه الجاء وبما لیس فیه الجاء واما الجنون فانه یوجب الحجر عن الاقوال ویسقط بما کان ضررا یحتمل السقوط واذا امتد فصار لزوم الاداء یؤدی الی الحرج فیبطل القول بالاداء وینعدم الوجوب ایضا لانعدامه

بالذکر والحیض والنفاس والموت واما المکتسب فانه نوعان احدهما ما هو حاصل منه ای من المکلف وثانیهما ما هو حاصل من غیرہ اما الذی حصل منه فالجهل وانما جعل من المکتسبة وان لم یکن للعبد فیه اختیار لان العبد قادر علی ازالته بتحصیل العلم فکان ترک التحصیل بالاختیار مع القدرة علیه بمنزلة اختیار الجهل وکسبه بالاختیار والسفه فی اللغة عبارة عن الخفة والاضطراب فی العقل والفرق بین السفه والعته علی ما قلنا ظاهر والسکر والهزل والخطاء والسفر واما الذی من غیرہ فالاکراہ بما فیه الجاء للمکرہ وبما لیس فیه الجاء ای اضطرار للمکرہ الی اتیان ما اکرہ علیه فاقسام المکتسب سبعة ولما فرغ عن تقسیم العوارض شرع فی احکامها فقال واما الجنون وهو افة تحل بالدماغ بحیث یبعث علی افعال خلاف مقتضی العقل من غیر فتور فی عامة اطرافه وضعف فی اعضائه وانما قدمه علی الصغر لان حکم الصغر فی اول احواله کحکم الجنون فانه یوجب الحجر عن الاقوال ای لایعتبر اقواله کالطلاق والعتاق والهبة فلا یتعلق باقواله حکم ویکون وجود قوله کعدمه حتی لاینفذ باجازة الولی واحترز به من الافعال فان اتلف مال انسان یؤخذ بضمانه علی الکمال لان الاقوال لاتعتبر وجودها بدون العقل والمجنون لاعقل له بخلاف الافعال حیث توجد حسا لامرد لها ویسقط به ای بالجنون ما کان ضررا یحتمل السقوط عن البالغ بالاعذار کالحدود والکفارات والقصاص فانها تحتمل السقوط عن البالغ بالشبهات وکذا یسقط به العبادات المتحملة للسقوط مثل الصوم والصلوة وسائر العبادات واحترز بقوله یحتمل السقوط عن المضار التی لاتحتمل السقوط الا بالاداء او باسقاط من له الحق کضمان المتلفات ونفقة الاقارب ووجوب الدیة والارش فانها لاتسقط بالجنون کما لاتسقط بالصباء هذا اذا کان الجنون ممتدا کما یشیر الیه بقوله واذا امتد الجنون فصار لزوم الاداء یؤدی الی الحرج فیبطل القول بالاداء وینعدم الوجوب ایضا لانعدامه ای الاداء والحاصل اذا کثر الجنون بان امتد فلا وجوب للاداء علیه لانه یفضی الی الحرج ولا نفس لوجوب علیه ایضا لان الغرض من نفس الوجوب الاداء فاذا سقط الاداء بطل نفس الوجوب ایضا لفوات الغرض وتفصیل هذا المقام ان الجنون اما ممتد او غیر ممتد وکل منهما اما اصلی بان بلغ مجنونا او طار بعد البلوغ فتلک الاقسام کلها اما نعمة

وحد الامتداد فی الصوم ان یستوعب الشهر وفی الصلوات ان یزید علی یوم ولیلة وفی الزکوة ان یستوعب الحول عند محمدؒ واقام ابو یوسفؒ اکثر الحول مقام کله تیسیرا وما کان حسنا لا یحتمل الغیر او قبیحا لا یحتمل العفو فثابت فی حقه حتی یثبت ایمانه وردته تبعا لابویه

لوجوب العبادات کلها عند الشافعی والزفرؒ وهو القیاس لان اهلیة الاداء تفوت بزوال العقل وبدون الاهلیة لا یثبت الوجوب والممتد سواء کان اصلیا او طاریا مُسقِط للعبادات کلها بالاتفاق واما غیر الممتد فهو ان کان طاریا فلیس بمسقط للعبادات عند علمائنا الثلثة استحسانا والحاقا بالنوم والاغماء وان کان اصلیا بان بلغ مجنونا فمسقط عند ابی حنیفةؒ حتی لو افاق قبل انسلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام یوم ولیلة من وقت البلوغ لم یلزمه قضاء ما مضی من الشهر ولا قضاء ما فاته من الصلوات فحکمه حکم الصباء وعند محمدؒ لیس بمسقط فیلزمه قضاء ما مضی من الشهر وقضاء ما فاته من الصلوات قیاسا علی الجنون العارضی وهو ظاهر الروایة وقیل الاختلاف علی العکس فتفکر فی هذا المقام فانه من مزال الاقدام وحد الامتداد فی الصوم ان یستوعب الشهر حتی لو افاق فی جزء من الشهر لیلا او نهارا یجب علیه القضاء فی ظاهر الروایة وعن شمس الائمة الحلوانی انه لو افاق فی اول لیلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقی الشهر لا یجب علیه القضاء وهو الصحیح لان اللیل لا یصام فیه فالافاقة والجنون فیه سواء وفی الصلوات ان یزید وقت الجنون علی یوم ولیلة ولکن محمد یعتبر الصلوة حتی مالم تصر الصلوة ستا لا یسقط عنه القضاء والشیخان یعتبران الساعات حتی لو جن قبل الزوال ثم افاق فی الیوم الثانی بعد الزوال لا قضاء علیه عندهما لان هذا الوقت باعتبار الساعات زاد علی یوم ولیلة وعنده علیه القضاء مالم یمتد الی وقت العصر حتی تصیر الصلوة ستا فید خل فی حد التکرار وفی الزکوة ان یستوعب الحول عند محمدؒ لان مالم تدخل الحول الثانیة لا تدخل الزکوة فی حد التکرار واقام ابو یوسف اکثر الحول مقام کله تیسیرا ودفعا للحرج فی حق المکلف فلو زال الجنون بعد مضی احد عشر شهرا تجب الزکوة عند محمد سواء کان اصلیا او عارضیا لان الامتداد لسقوط الوجوب عنده تمام الحول فاذا لم یتم الحول وزال الجنون قبل تمام الحول فقد وجبت الزکوة وعند ابی یوسف لا تجب لوجوب الزوال بعد الامتداد وقس علی هذا امتداد الصلوة والصوم وما کان حسنا لا یحتمل الغیر ای القبح کالایمان بالله العظیم او قبیحا لا یحتمل العفو کالکفر بالله تعالی فثابت فی حقه ای حق المجنون حتی یثبت ایمانه وردته تبعا لابویه لان الایمان وکذا الردة قصدا لا یعتبر من المجنون اذ رکن الایمان التصدیق والاعتقاد بما جاء به النبی علیه السلام وذا لا یتصور منه لفقدان العقل الذی یحصل به التصدیق وکن الردة اعتقاد الکفر وهو ایضا

واما الصغر فانه فی اول احواله مثل المجنون لانه عديم العقل والتميز اما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء لكن الصبا عذر مع ذلك فسقط به عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ وجملة الامر انه يوضع عنه العهدة ويصح منه وله ما لا عهدة فيه لان الصبا من اسباب الرحمة فجعل سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو ولهذا

الصغر

لا يتصور منه بخلاف ايمانه وردته تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا لنفاذ ارتد ابواه فلا وجه الى جعله مسلما الا بطريق الاصالة وهو ظاهر ولا بطريق التبعية لانها زالت بردة ابويه فلو لم يحكم بردته وجب ان يحكم بعقوبة ردته وهو فاسد فيلزم القول بثبوت الردة فی حقه هذا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا به بدار الحرب فان تركاه فی دار السلام وكذا لو ادرك عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم جن ولحقا به بدار الحرب وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يصر تبعا لهما وكذا لو اسلم احد ابويه وهو مجنون يعد مؤمنا تبعا لابويه واما الصغر فانه فی اول احواله ای قبل ان يعقل مثل المجنون فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون لانه عديم العقل والتميز اما اذا عقل ای ترقى الصبی عن ادنى درجات الصبا الى اوساطها ولكن لم يبلغ الى درجة كمال العقل فقد اصاب ضربا ای قسما من اهلية الاداء فعلى هذا كان اهلا لان يثبت فی حقه وجوب الاداء لكن الصبا عذر مع ذلك يعنی وان كان اصاب ضربا من اهلية الاداء ولكن الصبا مع ذلك الاصابة عذر لعدم بلوغ عقله الى درجة الكمال وغاية الاعتدال فسقط به ای بذلك العذر عنه ای عن الصبی ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات كالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل فی نفسها واحترز بقوله ما يحتمل السقوط عما لا يحتمل السقوط مثل فرضية الايمان حتى اذا اداه الصبی كان فرضا و يترتب عليه ما يترتب على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة وحرمان الميراث من اقاربه المشركين وجريان الميراث بينه وبين اقاربه المسلمين وجملة الامر ای الامر الكلی فی احكام الصبی انه يوضع عنه العهدة ای يسقط عن الصبی المؤاخذة والتبعة ويصح منه وله ما لا عهدة فيه يعنی يصح منه ای من الصبی بان يباشر هو بنفسه ما لا عهدة فيه ای لا ضرر فيه مثل ان يقبل الهبة بنفسه وله ای ويصح للصبی بان يباشر غيره لاجله ما لا ضرر فيه كقبول الولی الهبة له ونحوه مما فيه نفع محض لان الصبا من اسباب الرحمة طبعا وشرعا اما طبعا فلان كل طبع سليم يميل الى الرحمة على الصغار واما شرعا فلان النبی عليه السلام كان يرحم الصغار فجعل الصبا سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو مثل الحدود والكفارات وسائر العبادات بخلاف ما لا يحتمل العفو كالردة وحقوق العباد مثل ضمان المتلفات ونفقة الاقارب ولهذا ای لاجل ان الصبا سبب العفو عن كل عهدة يحتمل

الصغر

لایحرم عن المیراث بالقتل عندنا ولایلزم علیہ حرمانہ بالرق عنہ والکفر لان الرق ینافی اھلیۃ الارث وکذلک الکفر لانہ ینافی اھلیۃ الولایۃ فی انعدام الحق لعدم سببہ ولعدم اھلیتہ لایعد جزاء واما العتہ بعد البلوغ فمثل الصباء مع العقل فی کل الاحکام حتی انہ لایمنع صحۃ القول والفعل

العفو لایحرم الصبی عن المیراث بالقتل عندنا یعنی لو قتل الصبی مورثہ عمدا او خطأ لایحرم عن میراثہ لانہ موجب القتل یحتمل السقوط بالعفو وبا عذار کثیرۃ فہذہ عہدۃ تسقط بعذر الصباء ویجعل کان المورث مات حتف انفہ ولما کان یرد علیہ انہ اذا کان کذلک فلا ینبغی ان یحرم الصبی عن المیراث بالکفر والرق فاجاب عنہ بقولہ ولایلزم علیہ ای علی ما قلنا حرمانہ ای الصبی بالرق عنہ والکفر کما اذا ارتد الصبی العاقل او استرق فانہ لایستحق الارث لان الرق ینافی اھلیۃ الارث لان الارث یقتضی ان یکون الوارث مالکا لما یرثہ والرقیق لایصح لہ الملک لان کل ما یملکہ الرقیق ھو ملک لمولاہ وکذلک الکفر ای مثل الرق الکفر فی انہ ینافی الارث لانہ ای الکفر ینافی اھلیۃ الولایۃ ای لاولایۃ للکافر علی المسلم لقولہ عزوجل ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلا والارث مبنی علی الولایۃ علی ما یشیر الیہ قولہ تعالی حکایۃ عن زکریا علیہ السلام فہب لی من لدنک ولیا یرثنی الآیۃ وانعدام الحق وھو ھنا الارث لعدم سببہ وھی الولایۃ وذا لایوجد فی الکافر ولعدم اھلیتہ ای لعدم اھلیتہ المستحق والرقیق لیس اھلا لہ لایعد جزاء ای عقوبۃ والحاصل ان حرمان الصبی العاقل الرقیق او الکافر عن میراث اقاربہ المسلمین والاحرار لیس من باب جزاء الکفر والرق حتی یصح ما قلتم بل حرمانہ لعدم اھلیتہ للمیراث وقت کونہ رقیقا او لعدم سبب المیراث وقت کونہ کافرا الاتری ان من لایملک الطلاق لعدم النکاح او العتاق لعدم ملک الرقبۃ لایعد ذلک عقوبۃ فکذا ھذا واما العتہ وھو الاختلال فی العقل بحیث یختلط کلامہ فیشبہ مرۃ بکلام العقلاء ومرۃ بکلام المجانین اما السفیہ فلا یشابہ کلامہ بکلام المجانین اصلا ولکنہ یعتریہ خفۃ اما غضبا او فرحا فیتابع مقتضاھا فی الامور من غیر نظر وفکر فی عواقبہا ھذا ھو الفرق البین بین المعتوہ والسفیہ والباء ثریاسابقا بعد البلوغ فمثل الصباء مع العقل فی کل الاحکام فکما ان الجنون یشبہ اول احوال الصباء فی عدم العقل کذلک العتہ یشبہ آخر احوال الصباء فی وجود اصل العقل مع تمکن الخلل فیہ فحکم المعتوہ حکم الصبی العاقل فی جمیع الاحکام حتی انہ ای العتہ لایمنع صحۃ القول والفعل فکما جمیع اقوال الصبی العاقل وافعالہ من اسلامہ وتوکلہ فی بیع مال غیرہ وطلاق منکوحۃ غیرہ واعتاق عبد غیرہ وقبول الہبۃ صحیحۃ کذلک جمیع افعال المعتوہ واقوالہ صحیحۃ حتی ان العتہ لایمنع صحۃ القول والفعل کما لایمنعہ الصباء

لكنه يمنع العهدة واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة لانه شرع جبرا وكونه صبيا معذورا او معتوها لا ينافي عصمة المحل ويوضع عنه الخطاب كما يوضع عن الصبي ويولى عليه ولا يلي على غيره وانما يفترق الجنون والصغر في ان هذا العارض غير محدود فقيل اذا اسلمت امرأته عرض على ابيه وامه الاسلام ولا يؤخر

مع العقل لكنه يمنع العهدة يعني ما يلزم فيه الزام شئ وضرر يمنعه العته فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده سواء كان باذن الولي او لا ولا بيعه وشراؤه لنفسه بغير اذن الولي لان في كل ذلك عهدة اي ضررا للمعتوه والعته يمنعه ولما كان يرد عليه انه على هذا ينبغي ان لا يجب على المعتوه وكذلك على الصبي ضمان المتلفات لان في ايجاب الضمان عهدة ايضا عليهما دفعه بقوله واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة التي نفيناها لان المراد بها ما يلزم بالعقود وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل ولان العهدة المنفي عنها عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان التلف لا يحتمل العفو شرعا لانه شرع جبرا لكونه من حقوق العباد وكون الاموال معصومة وكونه اي المستهلك صبيا معذورا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه به وبالصبا والعته لا تزول الحاجة فيبقى معصوما فيجب الضمان بالاستهلاك ويوضع اي يرفع عنه اي المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات كما في حق الصبي والمذهب عامة المتأخرين وقال القاضي الامام ابو زيد لا يسقط عنه العبادات لان الخطاب اليه صحيح لكونه بالغا واما العته فهو بمنزلة المرض بخلاف الصبي لان الخطاب عنه مرتفع ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي لقصور عقله ولا يلي على غيره اي لا يثبت الولاية للمعتوه على غيره لانه عاجز عن التصرف لنفسه فكيف يتصرف لغيره ولان الاصل في الولاية ان يثبت في حقه ثم يتعدى الى غيره والمعتوه لا ولاية له على نفسه فكيف يثبت على غيره ولما الحق المصنف الجنون باول احوال الصباء والعته باخر احوال الصباء ذكر ما يحصل الفرق به بين هذه الاشياء فقال وانما يفترق الجنون والصغر في ان هذا العارض اي الجنون غير محدود اذ ليس لزواله وقت معين بخلاف عقل الصبي لان له وقتا معهودا اجرى الله تعالى عادته على ذلك فقيل تفريع على قوله غير محدود اذا اسلمت امرأته اي امرأة المجنون عرض على ابيه وامه الاسلام اي اذا اسلمت امرأة المجنون الكافر عرض على ابيه امه الاسلام لانه هو بنفسه لا يصلح ان يعرض عليه الاسلام وهو تابع لخير الابوين فان اسلم احدهما بقي النكاح بينهما وان ابى فرق بينهما ولا يؤخر عرض الاسلام الى ان

والصباء محدود فوجب تاخیرہ واما الصبی العاقل والمعتوہ العاقل فلا یفترقان واما النسیان فلاینافی الوجوب فی حق اللہ تعالی لکنہ اذا کان غالبا یلازم الطاعۃ مثل النسیان فی الصوم والتسمیۃ فی الذبیحۃ

یعنی الجنون لان لیس لہ وقت معین ففیہ ابطال حق المرأۃ والصباء محدود فوجب تاخیرہ ای عرض الاسلام الی ظهور اثر العقل فی الصبی لا الی بلوغہ لان اسلام الصبی العاقل صحیح عندنا فیتحقق منہ الاباء فلا یؤخر حق المرأۃ الی البلوغ فلو زوج المجوسی ابنہ الصغیر بامرأۃ مجوسیۃ او نصرانیۃ ثم اسلمت المرأۃ وطلبت الفرقۃ لم یعرض الاسلام علی الصبی ولا علی ابویہ حتی یفرق بینہما بالاباء کما فی المجنون بل یمهل حتی یعقل الصبی فیعرض حینئذ علیہ الاسلام فان اسلم بقی النکاح بینہما والا فرق بینہما وذلک لان لظہور عقلہ وقتا معینا بخلاف الجنون هذا هو الفرق بین الجنون والصغر واما الصبی العاقل والمعتوہ العاقل فلا یفترقان ای لا فرق بین العتہ واخر احوال الصباء فلا فرق بین الصبی العاقل والمعتوہ فی وجوب عرض الاسلام فی الحال کما لا فرق فی سائر الاحکام حتی لو اسلمت امرأۃ المعتوہ الکافر یعرض الاسلام فی الحال علی المعتوہ کما یعرض علی الصبی العاقل الکافر اذا اسلمت امرأتہ فان اسلم بقی النکاح بینہما والا فرق کما یفرق بین الصبی العاقل الکافر وزوجتہ وقت ابائہ عن الاسلام لان اسلام المعتوہ صحیح کاسلام الصبی العاقل وانما قید المعتوہ بالعاقل لئلا یذهب الوهم الی المجنون لان اسم المعتوہ قد یطلق علی المجنون ایضا واما النسیان فهو عدم ملاحظۃ الصورۃ الحاصلۃ عند العقل عما من شانہ الملاحظۃ فی الجملۃ اعم من ان یتمکن ملاحظتها فی ای وقت شاء او لا یتمکن الا بعد کسب جدید ویسمی ذهولا وسهوا هذا عندهم واما عند الحکماء فهو خاص ای لا یتمکن الا بعد کسب جدید وتجشم استدلال وقیل هو جهل الانسان بما کان یعلم ضرورۃ مع علمہ بامور کثیرۃ لا بافۃ واحترز بقولہ بامور کثیرۃ عن النائم والمغمی علیہ فانهما فی حالۃ النوم والاغماء لا یعلمان ما کان یعلمانہ من امور کثیرۃ وبقولہ لا بافۃ عن الجنون فانہ جهل ضروری بامور کثیرۃ کان یعلمها قبلہ لکنہ بافۃ وفیہ ما فیہ وفی الموجز النسیان هو النقصان او البطلان قوۃ الذکر وهذا اوضح ما قیل فلا ینافی نفس الوجوب فی حق اللہ تعالی ولا وجوب الاداء فلا تسقط الصوم والصلوۃ عن ذمتہ بالنسیان بل یلزم علیہ القضاء لکنہ ای النسیان اذا کان غالبا بحیث یلازم الطاعۃ ای لا یخلو الطاعۃ عنہ فی الاغلب مثل النسیان فی الصوم والتسمیۃ فی الذبیحۃ فان النسیان فی الصوم والتسمیۃ فی الذبیحۃ غالب اما فی الاول فلان نفس الانسان تمیل بالطبع وتشتغل الی الاکل والشرب فاذا اشتغلت بشیء جاء الغفلۃ والنسیان عن شیء اخر وهو الصوم فهذا لطف من اللہ علی هذا الاکل والشرب فلا یفسد صومہ واما فی

يجعل من اسباب العفو لانه من جهة صاحب الحق اعترض بخلاف حقوق العباد وعلى هذا قلنا ان سلام الناسی لما كان غالبا لم يقطع الصلوة بخلاف الكلام لان هيئة المصلی مذكرة له فلا يغلب الكلام ناسيا واما النوم فعجز عن استعمال القدرة ينافی الاختيار فاوجب تاخير الخطاب للاداء

الثانی فلان الذبح يوجب هيبة وخوفا يتنفر الطبع عنه ويتغير حال البشر عنه ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس فتكثر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا فيصح الذبح جعل النسيان الموصوف من اسباب العفو فی حقوق الله تعالى خاصة لانه من جهة صاحب الحق اعترض واذا كان حدوثه بصنع الله تعالى بدون اختيار العبد فيه صار سببا للعفو فی حقوقه خاصة فاذا اكل الصائم ناسيا يجعل كانه لم ياكل واذا نسی التسمية فی الذبح يجعل كانه لم ينس قوله جعل جواب اذا والجملة خبر لكن قوله اعترض خبرا ان وكلمة من متعلقة به بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو حتى لو اتلف احد مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه لان نسيان المتلف ليس بصنع صاحب المال حتى يجعل فعله فی حقه عفوا وعلى هذا ای ولان النسيان الغالب جعل عذرا قلنا ان سلام الناسی على راس الركعتين على ظن انه فی القعدة الاخيرة لما كان غالبا بكثرة تسليم المصلی فی تلك الحالة لم يقطع السلام المذكور الصلوة لان القعدة محل السلام وليس للمصلی هيئة تذكره انها القعدة الاولى ام الاخيرة فيكون مثل النسيان فی الصوم فيجعل عفوا بخلاف الكلام فی الصلوة حيث لا يجعل عفوا لان هيئة المصلی مذكرة له مانعة عن النسيان اذا نظر اليها فلا يغلب الكلام ناسيا فی الصلوة ای لا يغلب ويكثر وقوع الكلام فی الصلوة ناسيا اذ حالة الصلوة هيئة مذكرة لهذا النسيان فكان وقوعه فيها الغفلة وتقصير فلا يعفى عندنا فيفسد صلوته بالكلام ناسيا واما النوم فهو فترة طبعية يحدث فی الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه وعند الاطباء هو ما يكون من رطوبة الدماغ المعتدلة بسبب وصول رطوبات بخارية اليه فترخى اعصابه وتكثف مسالكها وتغلظ الروح النفسانی فلا ينفذ فی تلك المسالك فيسكن الحواس الظاهرة والحركات الا ما كان منها ضروريا فی الحيوة كالتنفس والنبض والهضم فعجز عن استعمال القدرة ليس هذا تحديد النوم فلا ينتقض بالاغماء لصدقه عليه بل تعريف بالحكم والاثر والحد الصحيح ما بيناه ينافی الاختيار لان مدار الاختيار على الرأی والتميز وهو لا يوجد وقت النوم لتعطيل القوى المدركة فاوجب تاخير الخطاب للاداء تفريع على قوله فعجز عن استعمال القدرة واللام متعلقة بالخطاب الحاصل ان النوم لما كان عجزا عن استعمال القدرة كان حكمه تاخير الخطاب الذی ورد للاداء وهذا التاخير

وبطلت عباراته اصلا فی الطلاق والعتاق والاسلام والردة ولم يتعلق بقراءته وكلامه فی الصلوة حكم وكذا اذا قهقه فی صلاته هو الصحيح والاغماء مثل النوم فی فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى منع صحة العبارات وهو اشد منه لان النوم فترة اصلية وهذا

فی حق العمل به ولا يسقط الوجوب عن ذمته لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه واحتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه لانه لا يمتد ليلا ونهارا عادة فلا يسقط الوجوب لعدم وقوع الخلل فی الاهلية ب استدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام فاذا رقد احدكم عن الصلوة او نسيها ثم فزع اليها فليصلها كما كان يصليها لوقتها رواه مالك وبطلت عباراته ای النائم اصلا فی الطلاق والعتاق والاسلام والردة تفريع على قوله وهو ينافی الاختيار يعنی لما بطلت اختياره لفوت الرأی والتميز بطلت عباراته فيما يبنى على الاختيار كالطلاق فلو طلق النائم او اعتق او اسلم او ارتد لا يثبت حكم شئ من تلك الاشياء ولم يتعلق بقراءته وكلامه فی الصلوة حكم فاذا قرء النائم فی صلاته لا تصح قراءته فلا يصح صلوته وكذا اذا تكلم فی صلوته لا يعتبر كلامه لصدوره ممن لا تميز له ولا اختيار له فهو ليس بكلام حقيقة فلا تفسد صلوته وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها الا عن اختيار وكذا اذا قهقه فی صلاته هو الصحيح ای كما لا يتعلق بقراءة النائم وكلامه حكم كما مر كذا لا يتعلق بقهقهته فی الصلوة حكم على المذهب المختار فلو قهقه فی صلوته لا يفسد صلوته ولا يكون حدثا ناقضا للوضوء وقال الحاكم ابو محمد الكفی تفسد صلوته ويكون حدثا لانه قد ثبت بالنص ان القهقهة فی صلوة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت ولا فرق بين النوم واليقظة الا ترى لو احتلم يجب الغسل كما لو انزل بشهوة فی اليقظة وتفسد صلوته كالمستيقظ وبهذا اخذ عامة المتاخرين احتياطا وللعلماء فی هذه المسألة اقوال اخری تركناها خوفا للتطويل والاغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ او القلب فهو مرض وليس بزوال عقل كالجنون والا لم يعرض للانبياء عليهم السلام مثل النوم فی فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة بل هو اشد من النوم فی ذلك لان النوم حالة طبعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان بخلاف الاغماء على ان تعطل القوى وفوت الاختيار وفوت استعمال القدرة فی الاغماء اشد حتى منع الاغماء صحة العبارات كما يمنع النوم ثم فرق المص بينه وبين النوم فقال وهو ای الاغماء اشد منه ای من النوم كما مر بيانه منا وبينه المص بقوله لان النوم فترة اصلية ای طبعية بحيث لا يخلو عنه انسان فی حالة الصحة وهذا ای الاغماء

عارض ينافی القوة اصلا ولهذا كان حدثا فی كل الاحوال ومنع البناء واعتبر امتداده فی حق الصلوة خاصة واما الرق

عارض ای غیر طبیعۃ ینافی القوة اصلا بحیث لا یعرض کثیر من الناس فی مدة حیاتہم کالنوم وان کان عارضا باعتبار امتدادہ علی معنی الانسانیۃ ولکنہ لما صار کذا فھو غیر عارض وھذا ای لکونہ اشد من النوم کان حدثا فی کل الاحوال سواء کان قائما او راکعا او ساجدا او متکئا او مستندا بخلاف النوم فانہ لا یوجب استرخاء المفاصل فی کل الاحوال فیوجد الحدث لانہ دون فی عدم الشعور من الاغماء نعم اذا غلب وجد استرخاء المفاصل فحینئذ یکون حدثا کالنوم مضطجعا او متکئا ومنع الاغماء البناء سواء قلیلا کان الاغماء او کثیرا مضطجعا کان المغمی علیہ او غیر مضطجع فمن عارضہ الاغماء فی الصلوة فافاق ولم یبن لا یجوز فان قیل قال علیہ السلام من اصابہ قیء او رعاف او قلس او مذی فلینصرف ولیتوضأ ثم لیبن علی صلاتہ ما لم یتکلم رواہ ابن ماجۃ فثبت من ھذا الحدیث ان البناء یجوز فی الحدث والاغماء حدث ایضا قول المراد الحدث الغالب کالقیء والرعاف فاما الاغماء فھو لیس بغالب الوقوع مع انہ حدث فی جمیع الاحوال مخل بالعقل وکل واحد منہما مؤثر فی المنع من الاداء کذا قیل واعتبر امتدادہ فی حق الصلوة خاصۃ اعلم ان امتداد الاغماء فی حق الصلوة یوم ولیلۃ باعتبار الاوقات عند الشیخین وباعتبار الصلوة عند محمدؒ وقال الشافعیؒ امتدادہ باستیعاب وقت الصلوة فلو اغمی علی رجل اکثر من یوم ولیلۃ لا یلزم علیہ قضاء ما فات من الصلوات وفی الصوم لا یعتبر امتدادہ وھو معنی قولہ خاصۃ حتی لو اغمی علیہ رمضان کلہ لا یسقط عنہ الصوم وکذا لا یعتبر فی الزکوة لان امتدادہ فی الصوم نادر ففی الزکوة اولی ان یندر استغراقہ الحول وھذا بخلاف النوم حیث لم یعتبر امتدادہ فی شیء اصلا فالاغماء اذا لم یمتد یلحق بالنوم فی وجوب قضاء الصلوة واذا امتد بالجنون والصغر وھذا استحسان والقیاس ان لا یسقط بالاغماء سواء امتد ولم یمتد ولکن استحسنا بالفرق بین الامتداد وعدمہ لان علیا اذا اغمی علیہ اربع صلوات نقضہن وروی ابراھیم بن الحربی فی آخر کتاب الحدیث ثنا احمد بن یونس ثنا زائدۃ عن عبید اللہ عن نافع قال اغمی علی عبد اللہ بن عمر یوم ولیلۃ فافاق ولم یقض ما فاتہ واغمی علی عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اکثر من یوم ولیلۃ فلم یقض ما فات کما رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ فثبت من ھذہ الآثار ان ما فات من الصلوة فی اکثر من یوم ولیلۃ یجب قضاؤہ وما ھو فی یوم ولیلۃ او اقل لا یجب فعلم الامتداد واما الرق ھو فی اللغۃ الضعف یقال ثوب رقیق ای ضعیف النسج ومنہ رقۃ القلب وفی الشرع عجز حکمی بمعنی ان الشارع لم یجعلہ مالکا واھلا لما یملکہ الحر مثل الشھادة والقضاء والولایۃ ونحو ذلک والرق حق اللہ تعالی ابتداء بمعنی انہ جزاء الکفر حیث استنکف الکفار

١٩

فهو عجز حکمی شرع جزاء فی الاصل لکنہ فی حالۃ البقاء صار من الامور الحکمیۃ بہ یصیر المرء عرضۃ للتملیک والابتذال وھو وصف لا یحتمل التجزی فقد قال محمدؒ فی الجامع فی مجھول النسب اذا اقر ان نصفہ عبد فلان انہ یجعل عبدا فی شھادتہ وفی جمیع احکامہ

عن عبادتہ واتخذوا الھا من دونہ ولم یتفکروا فی آیات التوحید والحقوا نفوسھم بالبھائم والجمادات فی ذلک جازاھم اللہ تعالی فی الدنیا بجعلھم عبید عبیدہ متملکین مبتذلین ولھذا لم یثبت الرق علی المسلم ابتداء ومطلق حق العباد انتھاء وبقاء بمعنی ان الشارع جعلہ ملکا مع قطع النظر عن جھتی العقوبۃ والجزاء حتی انہ یبقی مملوکا وان اسلم واتقی فھو عجز حکمی ای غیر حسی ثابت بحکم الشرع فلا یقدر الرقیق علی التصرفات وان کان اقوی من الحر حسا وھذہ الجملۃ لیست بحد لہ حتی یقال ان کثیرا من الناس عاجز عن التصرفات فی مال الغیر بحکم شرعی ولیس برقیق فیوجد فیھم عجز حکمی بھذا الوجہ ولا یوجد الرق بل الحد الی قولہ عرضۃ للتملیک شرع جزاء فی الاصل ای فی اصل وضعہ وابتداء ثبوتہ لان الکفار لما استنکفوا عبادۃ اللہ جعلھم عبید عبیدہ جزاء لھم فی الدنیا لکنہ ای الرق فی حالۃ البقاء صار من الامور الحکمیۃ ای صار فی حال البقاء ثابتا بحکم الشرع من غیر نظر الی معنی الجزاء والعقوبۃ حتی یبقی مملوکا مرقوقا وان اسلم وصار من الاتقیاء بہ ای بالرق یصیر المرء عرضۃ للتملیک والابتذال العرضۃ المعترض للامر فُعْلَۃ من العرض یقال فلان جُعل عُرضۃ للبلاء ای صار منصوبا لہ بحیث یعترض علیہ ومنہ قولہ تعالی ولا تجعلوا اللہ عرضۃ لایمانکم والمعنی ان الانسان بسبب الرق یصیر قابلا ومنصوبا للتملک والاستخدام وھو ای الرق وصف لا یحتمل التجزی ثبوتا وزوالا لانہ اثر الکفر ونتیجۃ القھر فلا یتصور فیھما التجزی کما لا یصح بالعلم والجھل فالمحل غیر قابل للتجزی فلا یصح ان یوصف العبد بکونہ مرقوق البعض بخلاف الملک اللازم لہ فانہ حق العبد یوصف بالتجزی ثبوتا وزوالا فلو باع عبدہ من اثنین جاز بالاجماع فقد قال محمدؒ فی الجامع الکبیر فی حق مجھول النسب اذا اقر ان نصفہ عبد فلان انہ یجعل عبدا فی شھادتہ وفی جمیع احکامہ استدل بھذہ المسئلۃ المذکورۃ فی الجامع الکبیر علی ان عدم التجزی مذھب اصحابنا الثلاثۃ حیث لم یخالفہ احد فکان اجماعا منھم علی عدم التجزی وھی ان الرجل مجھول النسب اذا اقر ان نصفہ عبد لفلان فانہ یجعل بسبب اقرارہ عبدا فی شھادتہ علی الغیر حیث یکون شھادتہ علی الغیر کشھادۃ الرقیق الکامل لنعلم ان الرق الثابت باقرارہ کامل غیر متجزی اذ لو کان متجزیا لکان ھو بانضمام مثلہ الیہ بمنزلۃ حر واحد فی الشھادۃ کما جعلت المرأتان بمنزلۃ رجل واحد فیھا وکذا ھو عبد فی جمیع احکامہ مثل الحدود والارث والحج والزکوۃ ولکن لا یثبت الملک المقر لہ الا فی النصف اذ الملک متجزی بالاتفاق کما ان الرق والعتق غیر متجزی بالاتفاق

وكذلك العتق الذى هو ضده وقال ابو يوسف ومحمد الاعتاق لا يتجزى لما لم يتجز انفعاله وهو العتق وقال ابو حنيفة الاعتاق ازالة الملك وهو متجزئ تعلق بسقوط كله عن المحل حكم لا يتجزى وهو العتق فاذا سقط بعضه فقد وجد شطر العلة فيتوقف العتق الى تكميلها وصار ذلك

وكذلك العتق الذى هو ضده اى كما ان الرق لا يحتمل التجزى كما مر كذلك العتق الذى هو ضد الرق لا يحتمله وتفصيل المقال هو ان الرق غير متجزئ كما عرفت وضده العتق وهو ايضا غير متجزئ لان العتق فى الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص بها اهلا للمالكية والشهادة والولاية وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور فى بعض الشائع دون البعض فكما انهم اتفقوا على عدم تجزى العتق والرق اتفقوا على تجزى الملك المطلق للتصرف لان الرجل لو باع عبدا من اثنين يجوز بالاجماع ويثبت لكل واحد منهما الملك فى النصف وكذا لو باع نصف عبد يبقى ملكه فى النصف بالاجماع لكنهم اختلفوا فى تجزى اعتاق الذى هو فعل المعتق كما بينه المص بقوله وقال ابو يوسف ومحمد الاعتاق لا يتجزى لما لم يتجز انفعاله اى اثره وهو العتق وحاصله ان عند محمد وابى يوسف لا يجوز تجزى الاعتاق بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل لان العتق لازم الاعتاق لانه اثره يقال اعتق فعتق كما يقال كسرته فانكسر واثر الشئ لازم له ولما لم يتجز المعتق اتفاقا بين علمائنا لم يتجز الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة وقال ابو حنيفة الاعتاق متجزئ وانه لا يستلزم تجزى العتق حتى لو اعتق شخص من عبده لا يعتق كله ولا بعضه بل يكون رقيقا فى الشهادة وسائر الاحكام بل يزيل الملك فيما اعتقه لان اثر الاعتاق ازالة الملك وهو متجزئ فيتوقف حكم العتق الى ان يؤدى السعاية فان ادى سقط الملك بالكلية فيعتق كله والى هذا اشار بقوله وقال ابو حنيفة رح الاعتاق ازالة الملك لان المعتق لا قدرة له ان يتصرف فى حق الله تعالى وهو العتق بل له ولاية التصرف فى خالص حقه وهو ازالة الملك وفيه رد لما استدل به الصاحبان من كون العتق اثر الاعتاق لان اثره ازالة الملك وهو متجزئ كما مر تعلق بسقوط كله اى الملك عن المحل اى المملوك حكم لا يتجزى وهو العتق والحاصل ان اثر الاعتاق ازالة الملك وهو متجزى يتعلق بسقوطه كله عن المملوك حكم العتق فاذا اعتق بعض العبد لا يثبت فيما العتق لان فى صورة عتق بعضه لم يتحقق ازالة الملك عن كله بل عن بعضه والعتق لا يتحقق الا اذا يزول الملك بالكلية لان العتق والملك وصفان متضادان لا يجتمعان فى محل واحد فاذا سقط بعضه اى الملك فيما اذا اعتق بعض العبد فقد وجد شطر العلة اى جزءها والمعلول وهو العتق لا يتحقق الا اذا تحقق العلة بامرها فاما اذا وجد جزء العلة فيتوقف العتق الذى هو المعلول الى تكميلها اى تكميل العلة وهى ازالة الملك وصار ذلك اى ازالة الملك

كغسل اعضاء الوضوء لاباحة اداء الصلوة وكاعداد الطلاق للتحريم وهذا الرق ينافى مالكية المال لقيام المملوكية فالاحتى لا يملك العبد والمكاتب التسرى ولا تصح منهما حجة الاسلام لعدم اصل القدرة وهى المنافع البدنية لانها للمولى الا فيما استثنى عليه من القرب البدنية والرق لا ينافى مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة

الذى هو متجز لثبوت العتق الذى هو غير متجز كغسل اعضاء الوضوء لاباحة اداء الصلوة نغسل الاعضاء متجز حتى من غسل يديه او وجهه يزول عنهما الحدث ويثبت الطهارة ولكن لا يثبت اباحة الصلوة التى هى غير متجزية بغير غسل جميع الاعضاء وكاعداد الطلاق للتحريم اى الحرمة المغلظة فاعداد الطلاق متجزية وتعلق بها الحرمة الغليظة التى هى متجزية حتى من طلق امرأته طلقة او طلقتين يثبت الطلاق ولا يثبت الحرمة الغليظة بغير كمال العدد ولما فرغ عن بيان اختلاف المشائخ شرع فى احكام الرق فقال وهذا الرق الذى نحن بصدده وفيه احتراز عن النكاح فانه وان يسمى رقا ولكنه لا ينافى مالكية المال ينافى مالكية المال لقيام المملوكية فالا فالعبد لا يملك مالا لانه مال لمولاه ومملوك له من حيث المالية لا من حيث الانسانية ووصف المملوكية متضاد لوصف المالكية فلا يجتمعان بشخص واحد من جهة واحدة وفيه بحث لانه يمكن ان يجتمعا من جهتين فالمملوكية من حيث المالية والمالكية من حيث الآدمية فانهم حتى لا يملك العبد والمكاتب التسرى وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك والتسرى الاخذ بالسرية وهى الامة التى بوأتها واعدتها للوطى فعيلة من السر وانما خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر ايضا لا يملك التسرى لان المكاتب لما كان احق بمكاسبه كحرية يدا كان يوهم ذلك جواز التسرى له فازال الوهم بذكره ولا تصح منهما اى من العبد والمكاتب حجة الاسلام اى الحجة التى افترضت بسبب الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لعدم اصل القدرة وهى المنافع البدنية والقدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لانها انما تكون بمنافع البدنية والمنافع البدنية كلها لمولاه كما قال المص لانها للمولى الا فيما استثنى عليه اى على المولى من القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التى يحصل بها الصلوة المفروضة والصوم الفرض ليست للمولى بالاجماع واذا عدمت القدرة اصلا لم يثبت الوجوب بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث يقع حجه فرضا لان ملك المال ليس بشرط بل الشرط التمكن للاداء والرق لا ينافى مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة لان الرقيق فى حكم تلك الاشياء ليس بمملوك بل هو فى تلك الاشياء الضرورية باق على الحرية الاصلية فيصح نكاحه واقراره بالحد والقصاص فى السرقة المستهلكة لانه محتاج

وينافى كمال الحال فى اهلية الكرامات الموضوعة للبشر فى الدنيا كالذمة والولاية والحل حتى ان ذمته ضعفت برقه فلم تحتمل الدين بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب وكذلك الحل يتنصف بالرق حتى انه ينكح العبد امرأتين وتطلق الامة ثنتين وتنصف العدة والقسم والحد

الى النكاح لان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى التسري فتعين النكاح ولكنه موقوف على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وكذا احتياجه ثابت الى الدم والحيوة فى البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما وصح اقراره بالقصاص لانه فى ذلك مثل الحر وينافى كمال الحال فى اهلية الكرامات الموضوعة للبشر فى الدنيا كالذمة والولاية والحل قوله فى الدنيا احتراز عن الكرامات الموضوعة فى الآخرة فان العبد والحر فى ذلك سواء لان اهليتها بالتقوى كما قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقكم واما الكرامة الدنيوية فالعبد محروم عنها فلا يصلح ذمته حتى لا يمكن ان يطالب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة او الكسب ما لم يعتق او يكاتب وكذا الا ولاية له على احد بالنكاح ولا يحل له من النساء ما يحل للحر فان للحر ان ينكح اربع نساء وللرقيق نصف ذلك ثم بين نقصان الاشياء الثلثة بسبب الرق فقال حتى ان ذمته اى الرقيق ضعفت برقه وفيه اشارة الى ان له اصل الذمة من حيث الانسانية ولكنها ضعيف بالرق حتى لا يطالب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة او الكسب واليه اشار بقوله فلم تحتمل اى ذمته الدين بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع فى دينه ويؤخذ من كسبه وكذلك الحل يتنصف بالرق كما ظهر اثر الرق فى ضعف الذمة ظهر اثره فى تنصيف الحل الذى يبتنى عليه ملك نكاح المرء حتى انه ينكح العبد امرأتين وتطلق الامة ثنتين سواء كان زوجها حرا او عبدا لان الرق كما يؤثر فى تنصيف حل الرجل كذلك يؤثر فى تنصيف المرأة ولما كان حل الامة نصف حل الحرة كان يفوت حل الامة بنصف ما يفوت به حل الحرة فرقا بين الحرة والامة وهو تطليقة ونصف ولكن لما لم يتجزى الطلاق الواحدة كمل وصار ما يفوت به حل الامة تطليقتين كما قال عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان رواه الترمذى وهذا الحديث حجة على الشافعى حيث يعتبر الطلاق والعدة بالرجل وتنصف العدة والقسم والحد اذ العدة تعظيم لملك النكاح فى حق النساء فيتنصف فيكون عدة الامة حيضتين اذ الواحدة لا تتنصف فلا بد من التكامل احتياطا واليه اشار عليه السلام كما مر آنفا وكذا القسم نعمة مبنية على الحل فيتنصف فيكون للامة نصف الحرة فيقيم الزوج على الحرة يومين وعلى الامة يوما والحد عقوبة بسبب العصيان مع ورود النعمة فمن كملت فى حقه النعم كان العقوبة عليه ازيد والنعم فى حق العبد غير كاملة بالنسبة الى الحر فيتنصف حده القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع فى السرقة

وانتقصت قیمۃ نفسہ لانہ اھل للتصرف فی المال واستحقاق الید علیہ دون ملکہ فوجب نقصان بدل دمہ عن الدیۃ لنقصان فی احد ضربی المالکیۃ کما تنصف الدیۃ بالانوثۃ لعدم احدھما وھذا عندنا لان الماذون یتصرف لنفسہ ویجب لہ الحکم الاصلی للتصرف وھو الید

وانتقصت قیمۃ نفسہ حتی اذا قتل العبد خطأ وجبت علی عاقلۃ القاتل قیمتہ ولکن لا تزاد علی عشرۃ الاف درھم وان بلغ قیمتہ عشرین الفا او اکثر بل ینقص من عشرۃ الاف عشرۃ دراھم حطا لمرتبتہ عن مرتبۃ الحر اذ دیۃ الحر عشرۃ الاف درھم لانہ اھل للتصرف فی المال واستحقاق الید علیہ ای المال عطف علی قولہ للتصرف دون ملکہ فوجب نقصان بدل دمہ عن الدیۃ ای دیۃ الحر لنقصان فی احد ضربی المالکیۃ کما تنصف الدیۃ بالانوثۃ اذ دیۃ الانثی نصف دیۃ الذکر لعدم احدھما ای احد الضربین المذکورین حاصلہ ان المالکیۃ نوعان مالکیۃ المال وکمالھا بالحریۃ اذ العبد یملک ملک الید والتصرف فی المال لا ملک الرقبۃ ای لا یملک اصل المال والثانی مالکیۃ ما لیس بمال وھو ملک المتعۃ کالنکاح وثبوتھا بالذکورۃ فالعبد اھل لھذا القسم دون المرأۃ ولکن ثبوت القسم الاول لہ علی وجہ النقصان کما مر فیکون قیمتہ ناقصۃ عن قیمۃ الحر ای دیتہ اذ الحر اھل للقسمین علی وجہ الکمال نعم لو کان العبد غیر اھل للقسم الاول مطلقا لکان قیمتہ نصف قیمۃ الحر کالمرأۃ فانھا لیست باھل للقسم الثانی مطلقا ای لا علی وجہ الکمال ولا علی وجہ النقصان فیکون قیمتھا ای دیتھا نصف دیۃ الحر لانھا فاقدۃ احد ضربی المالکیۃ بالکلیۃ بخلاف العبد فانہ غیر فاقد بل لاحد ضربی المالکیۃ ناقص فی حقہ وھو ملک المال لعدم ثبوت اصل المال لہ بل لہ تصرف فیہ فان قیل العبد ایضا فاقد للقسم الثانی بالکلیۃ مثل المرأۃ لتوقف نکاحہ علی اجازۃ المولی اقول مالکیۃ النکاح ثابت لہ بکمالھا حتی لا یشارکہ فیھا المولی بل ھو فیھا مثل الحر وانما توقف علی اذن المولی دفعا للضرر فی مالہ لا لنقصان فی مالکیۃ العبد وھذا عندنا ای کون العبد اھلا للتصرف فی المال من ھنا ان الماذون ای لان الماذون یتصرف لنفسہ بطریق الاصالۃ لا بطریق النیابۃ ویثبت لہ الید علی اکسابہ ویجب ای یثبت لہ الحکم الاصلی للتصرف وھو الید واما ملک الرقبۃ فھو بالنسبۃ الی ملک الید من الزوائد وفیہ دفع لما احتج بہ الشافعی علی مذھبہ وھو ان تصرفہ لنفسہ لیس باھلیتہ بل بطریق الاستفادۃ من المولی کالوکیل ویدہ علی اکسابہ ید امانۃ کالمودع تقریر الاحتجاج انہ لو کان اھلا للتصرف لکان اھلا للملک اذ التصرف سبب لملک الرقبۃ والسبب لا یوجد بعد حکمہ والملک لا یثبت لہ اجماعا فکذا التصرف لان انتفاء اللازم وھو ھنا الملک یستلزم انتفاء الملزوم وھو التصرف واذا لم یثبت لہ التصرف لم یکن اھلا لاستحقاق الید لان الید انما یستفاد بملک

والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك المشروع للتوصل الى اليد ولهذا جعلنا العبد فى حكم الملك وفى حكم بقاء الاذن كالوكيل فى مسائل مرض المولى وفى عامة مسائل الماذون

التصرف اواليد وتقريره ثم ان المقصود الاصلى من التصرف ملك اليد وهو حاصل للعبد لان الانسان يحتاج الى ما هو سبب لبقائه ولا يمكن ذلك الا بكونه فى يده واما ملك الرقبة فهو ليس بلازم وسبب له وهو مقصود اصلى بل هو وسيلة اليه وعدم اهلية العبد للوسيلة الخاصة لا يوجب عدم المقصود اذ يمكن ان يكون له وسيلة اخرى والمولى يخلفه اى العبد الماذون فيما هو من الزوائد وهو الملك المشروع للتوصل الى اليد اى يكون المولى قائما مقام العبد فى ملك الرقبة (الذى هو وسيلة الى الملك اليد الذى هو مقصود) لعدم اهلية العبد له ولهذا اى ولان الملك لا يثبت للعبد لعدم اهليته بل يخلفه المولى جعلنا العبد فى حكم الملك وفى حكم بقاء الاذن كالوكيل اى العبد فى ملك التصرف وملك اليد مستقل واصل ولكنه فى حكم الملك اى ملك الرقبة وفى حكم بقاء الاذن كالوكيل اى غير مستقل لانه ليس اهلا لملك الرقبة حتى لو اشترى شيئا يقع الملك للمولى فكان هو كالوكيل فللمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بغير رضاه كما للموكل حق عزل الوكيل بدون رضاه فى مسائل مرض المولى متعلق بقوله فى حكم الملك وفى عامة مسائل الماذون متعلق بقوله بقاء الاذن والحاصل انا جعلناه فى حكم الملك فى مسائل مرض المولى وفى حق بقاء الاذن فى اكثر مسائل الماذون كالوكيل صورة القسم الاول هى ان المولى اذن لعبده فى التجارة فكل ما باع العبد او اشترى بغبن فاحش او يسير فى زمان مرض المولى لا يصح مطلقا ان كان على المولى دين لتعلق حق الغرماء به وان لم يكن عليه دين يعتبر من ثلث ماله عند ابى حنيفة لا من جميع المال لتعلق حق الورثاء به لانه بمنزلة الوكيل والملك للمولى وصار كان المولى باشر بنفسه فيعتبر من الثلث ويتغير ما فعل الماذون كما يتغير فعل الوكيل فى حالة مرض الموكل واما المحاباة بغبن فاحش فباطلة عند محمد وابى يوسفؒ ولو كان هذا التصرف فى حال الصحة يصح و يعتبر من جميع مال المولى ولا يكون العبد فى حال صحة المولى كالوكيل وصورة القسم الثانى هى ان العبد الماذون اذن لعبده فى التجارة ثم حجر المولى الماذون الاول لا ينحجر الاول كالوكيل اذا وكل غيره وقد قال له الموكل اعمل برأيك ثم عزل الموكل الوكيل الاول لا ينعزل الثانى نعم لو مات المولى صار المحجورين كما لو مات الموكل صار امعزولين فى هذه المسئلة ونظائرها جعل العبد كالوكيل فى حال بقاء الاذن وانما قال فى حال بقاء الاذن لانه فى حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا اذ الوكيل تصرفه مخصوص فيما وكله بخلاف الماذون لان الاذن فى نوع من التجارة يكون اذنا فى الانواع كلها خلافا للشافعیؒ وان الاذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبده شهرا او شهرين

والرق لا یوثر فی عصمۃ الدم وانما یوثر فی قیمتہ وانما العصمۃ بالایمان والدار والعبد فیہ مثل الحر ولذلک یقتل الحر بالعبد قصاصا واوجب الرق نقصانا فی الجہاد حتی لا یجب علیہ لان استطاعتہ فی الحج والجہاد غیر مستثناۃ علی المولی ولہذا لم یستوجب السہم الکامل من الغنیمۃ

کانا ماذونا ابدا الی ان یحجر علیہ وہذا ہو ثمرۃ الخلاف بیننا وبین الشافعیؒ ولما کان یرد ان الرق اذا اثر فی تنقیص قیمۃ العبد عن دیۃ الحر علم ان العبد لا یساوی الحر فکیف یجوز ان تقبل الحر بالعبد قصاصا لان القصاص ینبئ عن المساوات ولا مساوات بینہما دفعہ بقولہ والرق لا یوثر فی عصمۃ الدم فلا یعدمہا بالکلیۃ ولا ینقصہا وانما یوثر فی قیمتہ ای قیمۃ الدم حتی ینقص من قیمۃ الرقیق عشرۃ دراہم اذا کانت مثل دیۃ الحر او اکثر منہا وانما العصمۃ بالایمان والدار والعبد فیہ ای فی کل واحد من الدار والایمان مثل الحر علم ان العصمۃ عبارۃ عن حرمۃ التعرض بالاتلاف لحق صاحب الشرع وصاحب الدم فہی علی نوعین مؤثمۃ توجب الاثم فقط علی تقدیر التعرض وہی تثبت بالایمان فقط ومقومۃ توجب مع الاثم القصاص او الدیۃ وہی تثبت بالدار ای بالاحراز بدار الاسلام والعبد یساوی الحر فی الامرین فیساویہ فی العصمتین ولذلک ای لاجل المماثلۃ فی العصمتین یقتل الحر بالعبد قصاصا خلافا للشافعیؒ فان عندہ لا قصاص بینہما لعدم المساوات فی النفسیۃ وہی عبارۃ عن ذات موصوفۃ بانواع الکرامات وقد تمکن فی العبد معنی المالیۃ وہی تخل بتلک الکرامات فالحر نفس من کل وجہ والعبد نفس ومال والجواب ان المساوات قد وجدت فیما ہو الاصل وعلیہ یبتنی القصاص واما الکرامات فصفۃ زائدۃ لا یتعلق بہا القصاص والا یلزم ان لا یجری القصاص بین الذکر والانثی لان الانثی دون الذکر فی استحقاق الکرامات الزائدۃ ولذا انتصف دیتہا عن دیتہ کما مر واوجب الرق نقصانا فی الجہاد حتی لا یجب الجہاد علیہ ای علی الرقیق لان استطاعتہ فی الحج والجہاد غیر مستثناۃ علی المولی اذ العبد مع البدن وجمیع المنافع مملوک ومال للمولی ولکنہ انسان حاصل لہ معنی النفسیۃ فلذا راعی الشرع جانب العبد فی بعض المنافع البدنیۃ واستثنی عن الملک کالصوم والصلوۃ ولم یستثن فی البعض نظرا الی المولی کالحج والجہاد فلذا لا یحل لہ القتال بغیر اذن المولی بالاجماع الا اذا ہجم الکفار ولہذا ای لان الرق اوجب نقصا فیہ ولم یثبت لہ الجہاد لم یستوجب ای لم یستحق العبد السہم الکامل من الغنیمۃ سواء قاتل باذن المولی او بغیر اذنہ وہو مذہب العامۃ لان استحقاق السہم الکامل انما ہو باعتبار الکرامۃ والعبد فاقد لوصف الکرامۃ بل یرضخ لہ الامام ولا یسہم وقد صح انہ علیہ السلام کان یرضخ الممالیک ولا یسہم کما روی

وانقطعت الولايات كلها بالرق لانه عجز حكمي وانما صح امان الماذون لان الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية من قبل انه صار شريكا في الغنيمة فلزمه ثم تعدى الى غيره مثل شهادته بهلال رمضان

الترمذى فى جامعه عن عمير مولى ابى اللحم قال شهدت خيبر مع ساداتى فكلموا فى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلموه انى مملوك قال فامرنى فقلدت السيف فاذا انا اجره فامر لى بشئ من خرثى المتاع الحديث اى من اثاث البيت واسقاطه وقال بعضهم يسهم للعبد ايضا وانقطعت الولايات كلها بالرق لانه اى الرق عجز حكمي متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية ولما بين الذمة و الحل شرع الآن فى الولاية فالعبد لا ولاية له على غيره والولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى و ذلك لان الرق عجز حكمي فصير العبد عاجزا عن التصرفات فى نفسه فلما لم يكن للعبد ولاية على نفسه لم يكن على غيره لان ولاية المرء يثبت اولا على نفسه ثم يتعدى منها الى غيره فالعبد ليس له ولاية القضاء والشهادة والتزويج وغير ذلك من الولاية المتعدية قوله وانما صح امان الماذون لان الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية من قبل انه صار شريكا فى الغنيمة فلزمه ثم تعدى الى غيره دفع لما يرد على قوله وانقطعت الولايات كلها بالرق وهو انه على هذا لا يصح امان الماذون للكافر الحربى فى الجهاد لانه تصرف على الغير باسقاط حقوقهم فى اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية تقديرا لدفع ان امان الماذون ليس من باب الولاية وانما صح امانه باعتبار انه بسبب اذن المولى صار شريكا للغزاة فى الغنيمة اى الرضخ بمعنى انه انسان مخاطب يستحق الرضخ لكن المولى يخلفه فيما ملك واستحق فاذا امن الماذون فى القتال الكفار فقد اتلف حقه من الغنيمة اى الرضخ اولا ثم يتعدى امانه الى الغير ضرورة بخلاف المحجور فان امانه ليس بصحيح اذ انه لا يستحق الرضخ اولا لفقدان اذن المولى فى حقه وانما يلحقه الاذن بعد ما رجع سالما غانما دلالة ولا اعتبار به وقال الترمذى وقد روى عن عمر بن الخطاب انه اجاز امان العبد وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ذمة المسلمين واحد يسعى بها ادناهم ومعنى هذا عند اهل العلم ان من اعطى الامان من المسلمين فهو جائز على كلهم انتهى اقول هذا يدل على ان من اذن من العبيد سواء كان ماذونا او لا بشرط ان يكون مؤمنا مجوزا امانه كما ذهب اليه محمد والشافعى وخص ابو حنيفة الماذون لعل هذا المراد من العبد الماذون لما مثل شهادته اى هذا الامان مثل شهادة العبد بهلال رمضان حيث يصح شهادته وليست من الولاية بل باعتبار ان العبد الزم الصوم بنفسه اولا ثم تعدى حكمه الى الغير

وعلی هذا الاصل یصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلکة وبالقائمة صح من الماذون وفی المحجور اختلاف معروف وعلی هذا قلنا فی جنایة العبد خطأ انہ یصیر جزاء لجنایتہ لان العبد لیس من اهل ضمان مالیس بمال الا ان یشاء المولی الفداء فیصیر عائدا الی

وعلی هذا الاصل هو ان ما یلزمہ اولا یتعدی الی غیرہ تبعا یصح اقرارہ ای العبد ماذونا کان او محجورا بالحدود والقصاص لان ضررہ یلزمہ اولا ثم یتعدی الی المولی تبعا وکذا یصح اقرارہ بالسرقة المستهلکة بان اقر العبد الماذون او المحجور انی سرقت مالا استهلکتہ یصح اقرارہ حتی یقطع یدہ ولا یجب الضمان علیہ وبالقائمة صح من الماذون ای صح اقرار الماذون بالسرقة القائمة حتی یرد المال علی المسروق منہ ویقطع یدہ وفی المحجور اختلاف معروف ای فی اقرار العبد المحجور بالسرقة القائمة اختلاف ان کذبہ المولی فعند ابی حنیفة یقطع ویرد المال علی المسروق منہ وقال ابو یوسف یقطع ولا یرد المال علی المسروق منہ لان فیہ ضررا بالمولی واقرارہ فی حق الغیر غیر صحیح ولکن المرء یؤخذ باقرارہ فیضمن مثلہ بعد الاعتاق وقال محمد لا یقطع ولا یرد ولکن یضمن المال بعد الاعتاق لان اقرار المحجور بکون المال الموجود فی یدہ مال المسروق منہ اقرار علی المولی لانہ وما فی یدہ مال المولی فلا یصح اقرارہ فی حق الغیر واذا لم یصح الاقرار بالسرقة فلا یقطع یدہ لان القطع انما یکون فی السرقة ولکنہ عاقل بالغ یؤخذ باقرارہ فیؤخذ منہ مثلہ بعد الاعتاق هذا تشریح المقام فمن شاء ان یطلع علی تفصیل المذاهب فیہ وعلی ادلتہم فلیرجع الی کتب الفقہ وعلی هذا ای علی ان الرق ینافی مالکیة المال وانہ ینافی کمال الحال قلنا فی جنایة العبد خطأ انہ یصیر جزاء لجنایتہ ای ان جنی العبد خطأ بان قتل رجلا خطأ بانہ کان یرمی الی الصید فوقع علی الرجل ثم مات فیؤخذ العبد فی تلک الجنایة ویصیر عبد الورثة القتیل الا ان یختار المولی الفداء بالارش لان العبد لیس من اهل ضمان مالیس بمال اعلم ان الواجب فی الجنایة خطأ هو ان یکون المال واجبا علی الجانی لانہ هو المتعدی او علی عاقلتہ وهذا المال الذی وجب یکون صلة فی حق الجانی کانہ یهب شیئا مبتدءا حیث لم یقابلہ مال لان المتلف لیس بمال وعوضا فی حق المجنی علیہ فکون المتلف غیر مال ینافی وجوب الدیة علی العبد لانہ لیس باهل للصلة ولذا لا یملک ان یهب شیئا ولا یجب علیہ صلة اقاربہ من النفقة والکسوة وکون الدم مالا یهدر یوجب حق المتلف علی العبد والعبد لا یصلح ان ذم المال لانہ لیس اهلا للصلة ولیس لہ عاقلة تتحمل المال فتعین دفع العبد الی ولی الجنایة جزاء وقولہ الا ان یشاء المولی الفداء متصل بقولہ یصیر جزاء فیصیر الامر عائدا الی

الاصل عندابی حنیفۃ حتی لایبطل بالافلاس وعندھمایصیر بمعنی الحوالۃ واما المرض فانہ لاینافی اھلیۃ الحکم ولا اھلیۃ العبارۃ لکنہ لما کان سبب الموت و الموت علۃ الخلافۃ کان من اسباب تعلق حق الوارث والغریم بالمفیثبت بہ الحجر

بحث المرض

الاصل عند ابی حنیفۃ والاصل فی الجنایۃ خطأ ھو الارش عند ابی حنیفۃ لانہ الثابت بالنص وانما یصیر الی دفع العبد ضرورۃ ان العبد لیس باھل للصلۃ فاذا عاد الامر الی الاصل لا یبطل الاصل بالافلاس حتی یجب دفع العبد الی اولیائہ والیہ اشار بقولہ حتی لایبطل بالافلاس وعندھما یصیر وجوب الارش علی المولی بمعنی الحوالۃ ای بطریق الحوالۃ کان العبد احال علی المولی واذا توی ما علیہ بالافلاس یعاد الی رقبتہ کما فی سائر الحوالات وحاصل المسئلۃ ان المولی اذا اختار الفداء ثم افلس حتی لایجد ما یؤدیہ الی ولی الجنایۃ کان الارش دینا فی ذمۃ المولی حتی یاخذ ولی الجنایۃ مایجد عندہ من حقہ ولکن لاسبیل لاولیاء الجنایۃ علی العبد بل یبقی العبد مملوکا للمولی کما کان ھذا عند ابی حنیفۃ وقال ابو یوسف ومحمد یؤدی المولی الارش الی اولیاء الجنایۃ فان عجز بالافلاس دُفع العبد الیھم ولہم ان یاخذوا العبد فی الجنایۃ ولما فرغ عن بحث الرق شرع فی المرض فقال واما المرض فھو ھیئۃ بدنیۃ تضاد الصحۃ تکون الافعال بھا لا تماما فۃ فعلی ھذا النسیان والجنون والاغماء والعتہ

بحث المرض

مرض کما صرح بہ الاطباء فیرد ان احکام تلک الامراض المعدودۃ غیر احکام المرض الذی یبحث عنہ فی ھذا المقام لان الجنون والاغماء ینافی اھلیۃ العبارۃ اللھم الا ان یقال ان المراد بھذا المرض غیر ما سبق من تلک الامراض اذ المراد بھذا المرض مالا یخل بالعقل والاختیار فافہم فانہ لاینافی اھلیۃ الحکم ای ثبوت الحکم ووجوبہ علی الاطلاق لان المرض لا یخل بالعقل والاختیار ولا فی اھلیۃ الثواب والعقاب فیتوجہ علیہ الخطاب فیثبت فی حقہ الاحکام سواء کانت من حقوق اللہ تعالی کالصلوۃ والصوم اومن حقوق العباد کالطلاق والعتاق والبیع والشراء ولاینافی المرض اھلیۃ العبارۃ لانہ لا یخل بعقلہ فیکون اھلا للتعبیر عن المقاصد حتی صح طلاقہ واعتاقہ وکل مایتعلق بعبارتہ ولما کان یرد علیہ ان المرض لما لم یکن منافیا للاھلیتین کان ینبغی ان لا یتعلق بمالہ حق الغیر ولایثبت الحجر علیہ بسببہ حتی یصح وصیتہ وھبتہ من جمیع المال دفعہ بقولہ لکنہ ای المرض لما کان سبب الموت والموت علۃ الخلافۃ ای خلافۃ الورثۃ والغرماء فی مالہ لان اھلیتہ للملک قد بطلت بالموت فیخلفہ الوارث لانہ اقرب الناس الیہ والغریم لان مالہ مشغول بحقہ ولما کان المرض کذا کان من اسباب تعلق حق الوارث والغریم بمالہ ای بمال المریض فیثبت بہ ای بالمرض الحجر

اذا اتصل بالموت مستندا الى اوله بقدر ما يقع به صيانة الحق فقيل كل تصرف واقع منه يحتمل الفسخ فان القول بصحته واجب في الحال ثم التدارك بالنقض اذا احتيج اليه وكل تصرف واقع لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة

اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اوله اى اول المرض لانه لا يظهر منه مرض الموت الا باتصال الموت فاذا اتصل به ثبت انه مرض الموت فيثبت الحجر مستندا الى اوله لان سبب الحجر مرض مميت فيضاف الحجر الى جميع السبب اى الى جميع اجزائه من يوم ابتدائه الى يوم الموت لا الى آخر الاجزاء فيقال عند الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض بقدر ما يقع به صيانة الحق اى يثبت الحجر في القدر الذى يستوفى منه حق الغريم والوارث فيثبت الحجر في الثلثين لاجل الوارث وفى جميع المال ان كان دين الغريم مستغرقا لجميع التركة وان كان اقل منه [illegible] فبقدر رحقه واذا كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال فقيل كل تصرف واقع منه يحتمل الفسخ صفة بعد صفة للتصرف وذلك مثل الهبة والبيع بالمحاباة فان القول بصحته اى التصرف واجب في الحال والجملة خبر لقوله كل تصرف وذلك لان الموت مشكوك في الحال وليس في صحة هذا التصرف في الحال [illegible] لانه قابل للفسخ اذا احتيج اليه حتى يصح هبة المريض ووصيته في جميع ماله في الحال لانه لا يلحق الضرر [illegible] في الحال وانما يلحق بالموت فاذا مات المريض من ذلك المرض يفسخ هبته ووصيته بقدر ما يقع به صيانة الحق لانه [illegible] احتيج الى فسخه صيانة لحق الغريم والوارث واليه اشار بقوله ثم التدارك بالنقض اذا احتيج اليه اى الى النقض وذلك بعد موته اذا ترك دينا ووارثا وكل تصرف واقع لا يحتمل الفسخ جعل ذلك التصرف كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث صورته اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او عبدا تزيد قيمته على الثلث فحكم هذا العبد في حياة المريض مثل حكم المدبر وهو المعلق بالموت فكما ان المدبر عبد في حياة المولى في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات كذلك المعتق في مرض الموت عبد في حياة المولى وكما ان المدبر حر بعد موت المولى ولكن يسعى في قيمته للغرماء والورثة كذلك المعتق في المرض حر بعد موت المولى ولكن يسعى في قيمته للغرماء والورثة وهذا اذا لم يخرج العبد من الثلث ولم يكن في المال وفاء بالدين واذا كان في المال وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق الورثة والغرماء به ولما كان يرد انكم قلتم ان الاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث لا ينفذ في الحال فعلى هذا لا يجوز اعتاق الراهن عبده المرهون عند المرتهن لان حق المرتهن وهو غريمه قد تعلق برقبته ومع ذلك جوزتم اعتاقه اجاب بقوله بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة

وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة واداء الحقوق المالية لله تعالى والوصية بذلك الا ان الشرع جوز ذلك من الثلث نظرا له ولما تولى الشرع الايصاء للورثة وابطل ايصاءه لهم بطل ذلك صورة

اذ ملك الرقبة يبقى فى حق الراهن وهو يكفى لجواز الاعتاق وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهى تمليك المال بلا عوض كالهبة والصدقة واداء الحقوق المالية لله تعالى كالزكوة والكفارات وصدقة الفطر والوصية بذلك اى لا يملك الوصية بالصلة واداء الحقوق المالية وذلك لان سبب الحجر وهو المرض باعتبار تعلق حق الوارث والغريم موجود فكيف يملك المريض تلك الامور الا لكن ان الشرع جوز ذلك من الثلث اى من ثلث ماله نظرا له لان الانسان بسبب طول امله قاصر عن العمل ويقول سوف افعل هذا فاذا ادركه الاجل احتاج الى تلافى ما فرط فى العمل وهو فى تلك الحالة لا يقدر على اداء العبادات البدنية فرخص له ان يتصدق بثلث ماله ليتدارك بعض ما قصر فيه وقد روى الترمذى عن سعد بن وقاص انه قال مرضت عام الفتح مرضا اشفيت منه على الموت فاتانى رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودنى فقلت يا رسول الله ان لى مالا كثيرا وليس يرثنى الا ابنتى فاوصى بمالى كله قال لا قلت فثلثى مالى قال لا قلت فالشطر قال لا قلت فالثلث قال الثلث والثلث كثير الحديث ولما كان يتوهم ان الشرع لما جوز الايصاء من الثلث نظرا له علم ان الثلث حقه خاصة لا يتعلق به حق احد حتى يجوز تصرفه فيه سواء اوصى للوارث من الورثة او لغيره ازاحه بقوله ولما تولى الشرع الايصاء للورثة بنفسه ولم يفوضه الى المريض حيث قال يوصيكم الله فى اولادكم الاية وابطل اى نسخ ايصاءه اى المريض لهم اى للورثة وقد كان الوصية فى ابتداء الاسلام مفروضة بقوله تعالى كتب عليكم الوصية اذا حضر احدكم الموت الاية فنسخت بقوله تعالى يوصيكم الله الاية فالوصية كانت فى ابتداء الاسلام مفروضة اذ لم تكن حق الورثة مقررا فى كتاب الله تعالى ولما كان العبد عاجزا عن تعين مقدار ما يوصى به لكل واحد وقد كان يقع المضارة للبعض فيه حيث اشار اليه بقوله جل ذكره غير مضار الاية وبقوله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا الاية انزل اية الميراث وهى يوصيكم الله الاية وتولى الايصاء بنفسه فلهذا ابطل ذلك اى ايصاء المريض للوارث وقد روى الترمذى وغيره عن ابى امامة الباهلى قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فى خطبته عام حجة الوداع ان الله تبارك و تعالى قد اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية للوارث الحديث وقال هذا حديث حسن صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة فهذه وصية بصورة العين حيث اثر الوارث

ومعنی وحقیقة وشبهة حتی لا یصح بیعه من الوارث اصلا عند ابی حنیفة رح و بطل اقراره له وان حصل باستیفاء دین الصحة وتقومت الجودة فی حقهم کما تقومت فی حق الصغار واما الحیض والنفاس فانهما لا یعدمان اهلیة بوجه ما لکن الطهارة عنهما شرط لجواز اداء الصوم والصلوٰة

بحث الحیض والنفاس

بعین من اعیان ماله لا معنی لاسترداد العوض منه فلا یجوز عند ابی حنیفة رح مطلقا سواء کان بمثل القیمة او لا لان حق الوارث کما یتعلق بالمالیة یتعلق بالعینیة ایضا وعندهما یصح بمثل القیمة لعدم بطلان حق الورثة عن شیء مما یتعلق بحقهم ومعنی بان یقر لاحد الورثة فانه وصیة معنی حیث یلقی تسلیم المقر به للمقر له بلا عوض وهذا لا یصح عندنا خلافا للشافعی رح لان فی اقراره لبعض الورثة تهمة الکذب اذ من الجائز ان یکون غرضه ایصال المال الی الوارث بغیر عوض وشبهة الحرام حرام فیکون حراما فهذه وصیة معنی واقرار صورة وحقیقة بان اوصی لاحد الورثة وشبهة بان باع الجید من الاموال الربویة بالردی منها حتی لا یصح بیعه من الوارث اصلا سواء کان بمثل القیمة او لا عند ابی حنیفة رح هذا مثال للقسم الاول وهو الوصیة صورة وبطل اقراره ای المریض له للوارث وان حصل اقراره باستیفاء دین الصحة الذی کان له علی الوارث بان یقر المریض بانی حصلت من فلان الوارث دینی الذی کان علیه فی حالة الصحة وذلک لان فی اقراره بالاستیفاء تهمة انه یرید اسقاط الدین عن ذمته فکانه یملکه بهذا المقدار من المال وهذا مثال للقسم الثانی وهو الوصیة معنی ولما کان القسم الثالث وهو الوصیة حقیقة اظهر لم یذکر له مثالا وتقومت الجودة فی حقهم کما تقومت فی حق الصغار بان باع المریض مالا جیدا بمال ردی من جنسه من وارث لیبلغ نفع الجودة الی الوارث لان الجودة وان لم یعتبر بها وقت بیع الجید بالردی من جنسه کبیع الحنطة الجیدة بالحنطة الردیة ولکن تتقوم هذه الجودة اذا باع المریض بوارثه دفعا للتهمة فلا یجوز هذا البیع کما تتقوم اذا بیع الوصی او الاب مال الصغیر من نفسه متفاوتا دفعا للضرر فلا یصح بیعه وهذا مثال للقسم الرابع واما الحیض و النفاس جمعهما لتشابههما صورة وحکما فانهما لا یعدمان اهلیة لا اهلیة الوجوب ولا اهلیة الاداء بوجه ما وذلک لانهما لا یخلان بالذمة والعقل وقدرة البدن ولما کان یتوهم انه لعل هذا ینبغی ان لا یسقط بهما قضاء الصلوٰة دفعه بقوله لکن الطهارة عنهما ای الحیض والنفاس شرط لجواز اداء الصوم والصلوٰة اما للصلوٰة فقد روی البخاری والمسلم ان فاطمة بنت قیس قالت یا رسول الله انی امرأة استحاض فلا اطهر افادع الصلوٰة فقال لا انما ذلک عرق ولیس بحیض فاذا اقبلت حیضتک فدعی الصلوٰة واذا ادبرت فاغسلی عنک الدم ثم صلی متفق علیه وهذا موافق القیاس واما للصوم فقد روی الترمذی عن عائشة قالت کنا نحیض عند رسول الله صلی الله علیه وسلم

بحث الحیض والنفاس

فيفوت الاداء بهما وفى قضاء الصلوة حرج لتضاعفها فسقط بهما اصل الصلوة ولا حرج فى قضاء الصوم فلم يسقط اصله واما الموت فانه عجز خالص

ثم نطهر فيأمرنا بقضاء الصيام ولا يأمرنا بقضاء الصلوة وقال هذا حديث حسن وكذا روى مسلم عنها بمعناه فعلم من هذا الحديث امران احدهما ان النساء ماكن يصمن فى حالة الحيض فثبت ان الطهارة عن الحيض شرط للصوم وهو مخالف للقياس اذ القياس ان يتادى الصوم مع الحيض كما يتادى مع الجنابة و ثانيهما انه لا قضاء للصلوة وللصوم قضاء ولما كان الطهارة عن الحيض والنفاس شرطا لاداء الصوم والصلوة فيفوت الاداء بهما لان فوات الشرط فوات المشروط وفى قضاء الصلوة بعد ايام الحيض حرج لتضاعفها اى الصلوة فى ايام الحيض والنفاس فان الحيض لايكون اقل من ثلثة ايام ولياليها كانت الواجبات داخلة فى حد التكرار لا محالة والنفاس فى العادة اكثر من مدة الحيض فتضاعف الواجبات فيه ايضا وهو مستلزم للحرج وهو مدفوع فسقط بهما اى بالحيض والنفاس اصل الصلوة اى نفس الوجوب حتى لم يجب قضائها ولا حرج فى قضاء الصوم اذ قضاء صوم عشرة ايام فى احد عشر شهرا لا يضيق واما النفاس فمع ان وقوعه فى رمضان اتفاقى فان فرض ان يستوعب رمضان فلا حرج فى قضائه اذ قضاء صوم شهر واحد فى احد عشر شهرا متفرقا او مجتمعا مما لا يضيق فلم يسقط اصله اعنى الوجوب عن الذمة وان سقط ادائه عنه واما الموت وهو آخر العوارض السماوية واختلف فى تفسيره فقال كثير من اهل السنة هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت و الحيوة ولقوله عليه السلام يؤتى بالموت يوم القيمة فى صورة كبش املح فيذبح وعلى هذا اصح عدّه من العوارض السماوية وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة معنى الخلق فى الاية التقدير واليه ذهب صاحب المسلّم حيث قال فى منهية المسلم وجعله وجوديا ليس بشئ وانما تعلق الخلق به لانه عدم طارانتهى اقول ليس المراد من كونه عدميا انه عدم محض وفناء صرف بل هو مفارقة الروح عن البدن وانتقاله من دار الى دار ولذا يعد الميت فى احكام الآخرة حيا فاحفظه فانه عجز خالص ليس فيه جهة القدرة بوجه ما واحترز به عن المرض والصغر والجنون والرق فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكن يبقى جهة القدرة بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة بالميت اما احكام الدنيا واما احكام الآخرة ثم احكام الدنيا على اربعة اقسام منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة و الزكوة وحكمه السقوط الا فى حق الاثم ومنها ما شرع عليه لحاجة الغير وهو عدة اقسام ومنها ما شرع

یسقط به ماهو من باب التکلیف لفوات غرضه وهو الاداء عن اختیار ولهذا
قلنا انه یبطل عنه الزکوة وسائر وجوه القرب وانما یبقی علیه المأثم وما شرع
علیه لحاجة غیره ان کان حقا متعلقا بالعین یبقی ببقائه لان فعله فیه
غیر مقصود وان کان دینا لم یبق بمجرد الذمة حتی ینضم الیه مال او ما یؤکد
به الذمم وهو ذمة الکفیل ولهذا

لحاجة نفسه وحکمه ان یبقی ما ینقضی به الحاجة ومنها ما لا یصلح لقضاء حاجته وحکمه ان یثبت للورثة واما
الاحکام الاخرویة فحکمها البقاء فقوله یسقط به ای بالعجز الحاصل بالموت ماهو من باب التکلیف
بیان للقسم الاول من احکام الدنیا لفوات غرضه وهو الاداء الصادر عن اختیار والحاصل ان الغرض
من التکلیف بالنسبة الی المکلف هو اتیان المکلف به عن اختیار وبالموت تحقق العجز اللازم الذی
لا یرجی زواله ولا عجز فوقه ولهذا ای لفوات غرض التکلیف وهو اتیان المکلف به عن اختیار
قلنا انه یبطل عنه الزکوة ای یسقط عن المیت فی حکم الدنیا حتی لا یجب اداؤها من الترکة
خلافا للشافعی بناء علی ان المقصود هو المال دون الفعل حتی لو ظفر الفقیر بمال الزکوة کان له ان
یاخذ مقدار الزکوة فتسقط الزکوة عن ذمته وعندنا المقصود هو الفعل وقد فات بموته وسائر
وجوه القرب عطف علی قوله الزکوة ای یبطل عنه سائر وجوه القرب کالصلوة والصوم والحج و
انما یبقی علیه المأثم لتقصیره فی ادائه حین کان حیا صحیحا والاثم من احکام الاخرة والمیت فی
احکام الاخرة حی فان شاء الله عفا عنه بکرمه وفضله وان شاء عذبه بحکمته وعدله وما شرع علیه
ای المیت لحاجة غیره هذا هو القسم الثانی وهو علی عدة اقسام کما قلنا الاول ما بینه بقوله ان کان المشروع
المذکور حقا متعلقا بالعین یبقی الحق ببقائه ای العین کالمرهون یتعلق به حق المرتهن ولا یبطل بموت
الراهن وکذا المستاجر یتعلق به حق المستاجر والودیعة یتعلق بها حق المودع والمبیع یتعلق به حق
المشتری لان فعله ای فعل العبد فیه ای فیما ذکرنا غیر مقصود اذ المقصود فی حقوق العباد هو المال
فیبقی حق العبد فی العین بعد موته ایضا حتی یاخذه صاحب الحق اولا من غیر ان یدخل فی الترکة
ویقسم علی الغرماء والورثة والثانی ما یاتی فی قوله وان کان ما شرع لحاجة الغیر دینا لم یبق بمجرد
الذمة ای ذمة المیت حتی ینضم الیه ای الی الذمة بتاویل المذکور مال او ما یؤکد به الذمم وهو
ای ما یؤکد به ذمة الکفیل والحاصل ان المیت اذا لم یترک مالا او کفیلا من حضوره لا یبقی دینه
فی الدنیا حتی یطالب من اولاده وانما یاخذ فی الاخرة ولهذا ای لاجل انه لم یبق

قال ابوحنيفة رح ان الكفالة بالدين عن الميت لاتصح اذ الم يخلف مالا اوكفيلا كان الدين عنه ساقط بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فتكفل عنه رجل تصح لان ذمته في حقه كاملة

في ذمته دين قال ابوحنيفة رح ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لاتصح اذ الم يخلف مالا اوكفيلا لان الكفالة ضم الذمة الى الذمة واذا لم يبق للميت ذمة معتبرة فكيف يصح ضم ذمة الكفيل اليه نعم لوكان له مال اوكفيل من حالة الحيوة فاذا يصح الكفالة منه لان ذمته حينئذ كاملة هذا الكلام في الكفالة واما لو تبرع انسان بقضاء دينه بغير الكفالة فهو صحيح بالاتفاق وقال محمد وابويوسف والشافعي تصح الكفالة من الميت وان لم يخلف مالا ولاكفيلا لان الموت لايبرئ عن الدين الا ما حل الاخذ من المتبرع عن الميت ولما يطالب به في الاخرة وبه قال احمد ومالك بل عزاه ابن قدامة الى اكثر اهل العلم كذا في التقرير واستدلوا بحديث جابر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لايصلي على رجل مات وعليه دين فاتي بميت فقال اعليه دين قالوا نعم دينارات قال صلوا على صاحبكم فقال ابوقتادة الانصاري هما علي يا رسول الله فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه النسائي وابوداود اقول لايثبت الكفالة عن قول قتادة هما علي بل يحتمل ان تبرع بقضاء دينه ولاخلاف فيه ويحتمل العدة ويحتمل انشاء الكفالة والاقرار بكفالته السابقة قلت يشكل مارواه احمد باسناد حسن فتحملها ابوقتادة فاتياه فقال الديناران علي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوفى الله الغريم وبرئ منهما الميت قال نعم فصلى عليه وما رواه البخاري عن سلمة بن الاكوع من حديثه قال ثم اتي بثالثة اي جنازة ثالثة فقال هل عليه دين قالوا ثلثة دنانير قال هل ترك شيئا قالوا لا قال صلوا على صاحبكم قال ابوقتادة صل عليه يا رسول الله وعلي دينه فصلى عليه وما رواه ابن حبان في صحيحه فقال ابوقتادة انا اكفل به قال بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية عشر درهما اوسبعة عشر درهما وفيه ما فيه كان الدين عنه ساقط في احكام الدنيا لفوات محله لان ذمته قد ضعف بالموت بحيث لايحتمل الدين بنفسها ولما كان يرد ان ضعف الذمة في العبد المحجور والميت سواء فلم لايجوز الكفالة من الميت كما يجوز عن المحجور دفعه بقوله بخلاف العبد المحجور حين يقر بالدين فتكفل عنه رجل تصح الكفالة منه وان لم يكن مطالبا به قبل العتق لان ذمته في حقه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف ويمكن المطالبة به اذ يتصور ان يصدقه المولى اويعتقه فيطالب في الحال فلما صحت المطالبة صحت الكفالة عنه لانها تبنى على المطالبة فمن يتكفل عن العبد المحجور يطالب في الحال وان كان العبد المحجور غير مطالب به في الحال لوجود المانع وهو الافلاس

وانما ضمت اليها المالية فى حق المولى وان كان شرع عليه بطريق الصلة بطل الا ان يوصى به فيصح من الثلث واما الذى شرع له فبناء على حاجته والموت لاينافى الحاجة فبقى له ماينقضى به الحاجة ولذلك قدم جهازه ثم ديونه ثم وصاياه من ثلث ثم وجبت المواريث بطريق الخلافة عنه نظرا له ولهذا بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء

وعدم التملك ولامانع فى حق الكفيل فيطالب به فى الحال وانما ضمت اليه اى الذمة بتاويل المذكور المالية فى حق المولى جواب لسوال مقدر تقريره ان ذمة العبد لما كانت كاملة فلم ضمت المالية اليها وحاصل الجواب ان كمال ذمته ليس فى حق المولى اى انما ضمت مالية الرقبة الى ذمته لاجل احتمال الدين فى حق المولى ليمكن استيفاء الدين من المالية التى هى حق المولى اذ ظهر الدين فى حقه لان ذمته ليست بكاملة فى حقه وان كان الحكم الذى شرع لحاجة غيره شرع عليه بطريق الصلة مثل نفقة المحارم والكفارات وصدقة الفطر بطل بالموت لضعف ذمته الا ان يوصى به فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فى الثلث نظرا له وقد مر بيانه هذا قسم ثالث للقسم الثانى من الاقسام الاربعة وقوله وان كان معطوف على قوله ان كان حقا واما الذى اى الحكم الذى شرع له اى للعبد لحاجته وهذا قسم ثالث من الاقسام الاربعة فبناء على حاجته ولما كان يتوهم ان الحوائج منتهى بالموت فلا حاجة بعد الموت ازاحه بقوله والموت لاينافى الحاجة لانها تبنى على العجز والافتقار ولا عجز فوق الموت ولذا قيل الحاجة نقص يرتفع بالموت فبقى له اى للميت ماينقضى به الحاجة ولذلك اى لاجل انه بقى للميت من تركته ماينقضى به حاجته قدم جهازه اى تجهيزه و تكفينه على قضاء ديونه اذا لم يكن الحق متعلقا بالعين لان الحاجة الى التجهيز اشد منها الى قضاء الدين لما ان اللباس فى حالة الحيوة مقدم على حق الغرماء ثم ديونه لان الحاجة الى ابراء ذمته اقوى منها الى الوصية اذ الوصية تبرع ثم وصاياه من ثلث لان حاجته اليها اقوى من حق الورثة لان فائدتها عائدة اليه فى الآخرة وهو محتاج اليها ثم وجبت المواريث بطريق الخلافة عنه نظرا للمتعلق بالكل اى ثبت هذه الحقوق نظرا له لان نفع هذه الامور راجع اليه اما نفع التجهيز وقضاء ديونه ونفاذ وصاياه فظاهر واما نفع جريان الميراث فهو ان روحه يتشفى بغنائهم ويحصل له الثواب فى دار الآخرة بانتفاعهم من ماله ولعلهم يدعون له بالخير بسبب حسن المعاش ويتصدقون له ولهذا اى لبقاء ماينقضى به حاجته بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء اى ان مات المولى وبقى المكاتب حيا يحكم ببقاء الكتابة لحاجة الميت الى الثواب فانه يؤدى بدل الكتابة الى ورثته فيصير معتقا فيحصل له

وقلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك فبقي ملكه
الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة بخلاف ما اذا ماتت المرأة لانها
مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت ولهذا تعلق حق المقتول بالدية اذا
انقلب القصاص مالا وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء

ثواب العتق وثوابها وصل الى ورثته من بدل الكتابة وهذا لا خلاف فيه وكذا اذا مات المكاتب وترك مالا فيه وفاء لبدل الكتابة والمولى حي يحكم ببقاء الكتابة حتى يؤدي الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لانه يحتاج الى كونه معتقا منقطعا عنه اثر الكفر باقيا على اثر الحرية حتى يحكم بانه معتق في آخر جزء من اجزاء حياته فيكون ما بقي من بدل الكتابة ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته وهو مذهب علي وابن مسعود وقال زيد بن ثابت ينفسخ الكتابة به والمال كله للمولى وقال الشافعي وقلنا معطوف على قوله بقيت اي ولهذا قلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فبقي موقوفا على الزوال بانقضاء العدة فبقي ملكه الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة والغسل من حوائجه واما ما ليس من حوائجه فلا ملك له فيه بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت اذ الميت لم يبق محلا للتصرفات المخصوصة بالمملوكية واذا فات المملوكية فقد ارتفع النكاح بجميع علائقه فلا يحل المس والنظر وقال الشافعي يغسلها زوجها كما تغسل هي زوجها لقوله عليه السلام لعائشة لو مت لغسلتك رواه احمد وابن ماجة وروى ابن حبان عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لو مت قبلي لغسلتك الحديث ويؤيده ما روي عن اسماء بنت عميس ان فاطمة اوصت ان يغسلها علي رواه الدارقطني والبيهقي ولا يصح ما قيل في جوابه ان معنى لغسلتك لقمت باسباب غسلك لان ابن ابي شيبة روى عن اسماء قالت غسلت انا وعلي فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواه الامام احمد عن ام سلمة ولهذا اي لاجل ان ما شرع لحاجة العبد يبقى مملوكا له بعد موته بقدر ما يقضي به حاجته تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص مالا منصوب بنزع الخافض اي الى المال لان الانقلاب لازم والحاصل ان القصاص اذا صار مالا ودينا اما بصلح الورثة او بعفو البعض مجانا او بشبهة كان موروثا فيكون حكمه حكم سائر الاموال حتى يبقى له بقدر ما يقضي به حاجته حتى تنقضي منه ديونه وتنفذ وصاياه وبعد ذلك يأخذ الورثة بطريق الخلافة عنه وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء لانه لم يصح القصاص لحاجة الميت لانه شرع لدرك الثار اي لتشفي صدور الاولياء بدفع شر القاتل ووقعت الجناية

بسبب انعقد للمورث لانه يجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك لا يجب له الا ما يضطر اليه لحاجته ففارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما واما احكام الاخرة فله فيها حكم الاحياء لان القبر للميت فى حكم الاخرة كالرحم للماء والمهد للطفل فى حكم الدنيا وضع فيه لاحكام الاخرة روضة دارا وحفرة نار ونرجو الله تعالى ان يصيّره

على الورثة لانتفاعهم بحيوته وجب للورثة ابتداء لا انه يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم نعم لو ينقلب هذا القصاص مالا يتعلق به حق الميت كما مر وهذا قسم رابع من احكام الدنيا لكن ثبوته بسبب انعقد للمورث لان المتلف حيوته وقد كان منتفعا بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة فى حقه من وجه حتى صح عفو المجروح لان السبب انعقد للمورث وصح عفو الوارث قبل موت المجروح ايضا لان الحق باعتبار نفس الواجب انما يثبت الوارث ثم استدل على ان القصاص يثبت للورثة ابتداء بقوله لانه اى القصاص يجب عند انقضاء الحيوة اى حيوة الميت وعند ذلك لا يجب له اى لا يثبت الميت لبطلان اهلية الملك الا ما يضطر اليه الميت لحاجته والقصاص لا يصلح لحاجته فيثبت للورثة ابتداء لا انتقالا ولما كان يرد على قوله (ان القصاص يثبت للورثة ابتداء) هو انه ينبغى ان يثبت الدية التى حصلت بانقلاب القصاص مالا للورثة ابتداء ايضا لانها خلف للقصاص والخلف لا يفارق الاصل فى الحكم دفعه بقوله ففارق الخلف وهو الدية الاصل وهو القصاص حيث يثبت للورثة ابتداء بخلاف الدية فانها تثبت اولا للميت حتى يقضى منها حوائجه ثم يثبت للورثة بطريق الخلافة عنه لاختلاف حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح ذلك والخلف قد يخالف الاصل عند اختلاف الحال الا ترى ان الوضوء اصل والتيمم خلف مع انه يخالف الوضوء فى اشتراط النية حيث يشترط فى التيمم دون الوضوء وذلك لاختلاف حالهما وهو ان الماء مطهر بنفسه لا يحتاج الى النية والتراب ملوث وانما يطهر به حكما اى الطهارة به امر تعبدى فيحتاج الى النية واما احكام الاخرة فله فيها حكم الاحياء لان القبر للميت فى حكم الاخرة كالرحم للماء والمهد للطفل فى حكم الدنيا فكما ان الرحم والمهد اول منزل له من منازل الدنيا فكذلك القبر اول منزل له من منازل الاخرة وكما ان الماء فى الرحم موضوع لحيوة الدنيا يعطى له احكام الاحياء فى الدنيا حتى يستحق الارث والوصية كذا الميت وضع فيه اى فى القبر للحيوة فى حق الاخرة لاحكام الاخرة فقبره روضة دار الثواب ان كان سعيدا او حفرة نار ان كان شقيا ونرجو الله تعالى ان يصيّره

لنا روضة بكرمه وفضله فصل في العوارض المكتسبة اما الجهل فانواع اربعة جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر وانه لا يصلح عذرا في الاخرة اصلا لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل

اى القبر لنا روضة بكرمه وفضله اللهم اغفر لنا والحقنا بالصالحين واجعلنا في زمرة العارفين حتى يستهلك ذاتنا في ذاتك وصفاتنا في صفاتك فصل في العوارض المكتسبة لما فرغ من العوارض السماوية شرع في العوارض المكتسبة وهي ما كان لاختيار العبد مدخل في حصولها فقال اما الجهل وهو بسيط وحد بانه عدم العلم عما من شانه العلم فالتقابل بين الجهل والعلم تقابل الملكة والعدم ومركب وحد بانه اعتقاد جازم غير مطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة وهو عيب لا يمكن ازالته بالتعلم وانما عد الجهل من العوارض وان كان اصليا لقوله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان مفارق ثابت في حال دون حال وانما عد من المكتسبة وان كان بلا اختيار العبد في اصل الخلقة لتقصيره في اكتساب العلم لانه كان قادرا على ازالته بتحصيل العلم فجعل تركه تحصيله واستمراره على الجهل بمنزلة اكتساب الجهل باختياره فانواع اربعة النوع الاول جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر وانه لا يصلح عذرا في الاخرة اصلا لانه اى الكفر مكابرة اى انكار مع العلم وجحود بعد وضوح الدليل لان الآيات الدالة على وحدانية الصانع وصفات كماله ونعوت جلاله ظاهرة ولنعم ما قيل ؎ ففي كل شئ له شاهد ٭ يدل على انه واحد ٭ ولنعم ما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فالسماء ذات ابراج والارض ذات فجاج تدلان على الصانع اللطيف الخبير فالانكار بعد ذلك جحود كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وكذا الادلة على رسالة الرسل وهي المعجزات القاهرة والبينات الباهرة لانها كانت محسوسات في زمانهم واما بالنسبة الى من بعدهم فمتواترة قرنا بعد قرن الى يومنا هذا فانكارها انكار المحسوس وهو مكابرة فلا يكون عذرا في احكام الآخرة فيعذب واما في احكام الدنيا فيصلح عذرا حتى من التزم عقد الذمة فان جهله حينئذ يدفع عذاب القتل والحبس في الدنيا فعند ابي حنيفة ؒ ديانة الكافر اى اعتقاده في الاحكام القابلة للتبدل عقلا كبيع الخمر ونحوه مما ثبت خلافه في الاسلام دافعة للتعرض حتى لو باشر ما اعتقده لا يتعرض له بوجه فلا يحد بشرب الخمر لانا امرنا ان نتركهم وما يدينون وكذا دافعة لدليل الشرع بمعنى ان دينه يمنع بلوغ دليل الشرع اليه فلا يثبت الخطاب في حقه كانه غير نازل في حقه وهذا ليس للتخفيف بل للاستدراج وهو التقريب الى العذاب بحيث لا يشعر وعند الشافعي ؒ

وجهل هو دونه لكنه باطل لا يصلح عذرا فى الآخرة ايضا وهو جهل صاحب الهوى فى صفات الله تعالى وفى احكام الآخرة وجهل الباغى لانه مخالف للدليل الواضح الذى لا شبهة فيه الا انه متأول بالقرآن فكان دون الاول لكنه لما كان من المسلمين او ممن ينتحل الاسلام

رافعة للتعرض فقط وهذا النوع من الجهل اشد والنوع الثانى جهل هو دونه اى دون جهل الكافر لكنه باطل لا يصلح عذرا فى الآخرة ايضا وهو جهل صاحب الهوى فى صفات الله تعالى كجهل المعتزلة فى انكار الصفات كقولهم انه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ولا فرق بين قول القائل ليس بعالم وبين قولهم لا علم له وجهل المشبهة فى قولهم ان صفاته تعالى حادثة قابلة للزوال كصفات الخلق وفى احكام الآخرة كجهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان فهذا القسم من الجهل لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح الذى لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فكثير من الآيات والاحاديث الصحيحة والدالة على صفاته من العلم والقدرة وغيرها قال تعالى ان الله بكل شئ عليم وقال ان الله على كل شئ قدير وعلى تنزهه من صفات الحوادثات قال تعالى ليس كمثله شئ الآية وعلى ثبوت عذاب القبر والميزان وسؤال المنكر والنكير كما فى البخارى والمسلم واصحاب السنن الاربعة اما العقل فهو ان المحدثات كما دلت على وجود الصانع تعالى دلت على كونه عليما قديرا وغيره لك من الصفات وانما هو محل الحوادث حادث فلا يجوز ان تكون صفاته تعالى حادثة لاستلزام حدوث الذات فكان ما ذهب اليه اهل الهوى باطلا وجهلا بعد وضوح الدليل فلا يصلح عذرا فى الآخرة كجهل الكفار وجهل الباغى عطف على قوله جهل صاحب الهوى والباغى هو الخارج عن طاعة الامام الحق معتقدا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا بقوله تعالى ان الحكم الا لله وبقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها كالخارجين عن اطاعة على كرم الله وجهه بالتأويلات الفاسدة فهذا الجهل ايضا لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح الذى لا شبهة فيه فان الدليل على امامة على وسائر الخلفاء الراشدين وكونهم على الحق ظاهر والمخالف مكابر معاند الا انه لكن الباغى وصاحب الهوى متأول بالقرآن متمسكا فى ذلك بتأويل ومتعلق بظاهر النصوص كما عرف فى موضعه وان كان تأويله فاسدا فكان هذا الجهل دون الجهل الاول بهذا الوجه لكنه اى الجاهل الذى هو صاحب الهوى والباغى لما كان من المسلمين لان بالهوى وكذا بالبغى لا يخرج عن الاسلام اذ لم يغل ويتجاوز الحد وممن ينتحل الاسلام اى ينتسب الى الاسلام ويدعى انه مسلم وان كان فى الحقيقة كافرا كالغلاة الروافض والمجسمة والنيچرية[1]

[1] يه فرقت حدث لهذا نانا جزا ينكرون نار الجنة وكيفيات العذاب الواردة فى القرآن و ينكرون وجود الملائكة ووجود جبرئيل والجن وخوارق العادات والمعجزات و يتمسكون بالتأويلات الفاسدة التى لا يساعدها العقل والنقل وانما ذلك بتقليد ملاحدة اليورب وامامهم فى ذلك السيد احمد خان الدهلوى ۱۲ منه

لزمنا مناظرته والزامه فلم نعمل بتاویله الفاسد وقلنا ان الباغی اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة له یضمن وکذلک سائر الاحکام یلزمه وکذلک جهل من خالف فی اجتهاده الکتاب او السنة المشهورة من علماء الشریعة او عمل بالغریب من السنة علی خلاف الکتاب او السنة المشهورة مردود باطل لیس بعذر اصلا مثل الفتوی ببیع امهات الاولاد

العدل

لزمنا مناظرته والزامه بالدلیل لانه یدعی الاسلام ویعتقده حقا فامکن لنا مناظرته والزام الحجة علیه فلا یترک علی دیانته فیلزمه جمیع احکام الشرع بخلاف الکافر لان ولایة المناظرة والالزام منقطعة عنه لانه لا یعتقد الاسلام حقا فلا یمکن ان نلزم علیه الاحکام بالادلة الشرعیة واذا کان صاحب الهوی والباغی ممن لم یترک علی ما یعتقده بل یلزم علیه فلم نعمل بتاویله الفاسد وقلنا ان الباغی اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة له یضمن ای اذا اتلف الباغی نفس العادل او ماله مستحلا بتاویل انه باشر الذنب ومن یباشر الذنب فهو کافر والکافر یستحیل قتله وتلف ماله فهذا التاویل فاسد لا نعمل به فلم نحکم باباحة نفسه وماله فی حقه بتاویله بل یجب علیه الضمان اذا لم یکن له منعة ای قوة وعسکر والمنعة جمع المانع والجیش تمنع وتدفع الخصم وعند تحقق المنعة الباغی تسقط عنه ولایة الالزام بالدلیل حسا وحقیقة فوجب العمل بتاویله الفاسد فلم یؤاخذ بضمان النفس والمال بعد التوبة کما لا یؤاخذ اهل الحرب بذلک بعد الاسلام خلافا للشافعی کذا فی شرح البدیع وکذلک سائر الاحکام یلزمه ای کما یجب علیه الضمان یجب سائر الاحکام التی تلزم المسلمین لانه مسلم او مدعی للاسلام وولایة الالزام باقیة علیه وکذلک ای کمثل جهل صاحب الهوی والباغی جهل من خالف فی اجتهاده الکتاب او السنة المشهورة من علماء الشریعة او عمل بالغریب من السنة علی خلاف الکتاب او السنة المشهورة مردود ای کما جهل الباغی وصاحب الهوی مردود لا یصلح عذرا کذلک جهل هؤلاء مردود باطل لیس بعذر اصلا مثل الفتوی ببیع امهات الاولاد ذهب داؤد الاصفهانی ومن تابعه الی جواز بیع ام الولد متمسکا بما روی ابو داود عن جابر قال بعنا امهات الاولاد علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم وابی بکر الحدیث وبان ام الولد مملوکة بالیقین وارتفاع المملوکیة بالولادة مشکوك ونحن نقول هذا مخالف للسنة المشهورة وهی ان بیعها لا یجوز کما روی عن ابن عباس عن النبی صلی الله علیه وسلم قال اذا ولدت امة الرجل منه فهی معتقة عن دبر منه او بعده رواه الدارمی وعن عمر بن الخطاب قال ایما ولیدة ولدت من سیدها فانه لا یبیعها ولا یهبها ولا یورثها

العدل

وحل متروك التسمية عامدا والقصاص بالقسامة والقضاء بشاهد و يمين والثالث جهل يصلح شبهة وهو الجهل فی موضع الاجتهاد الصحيح

وعن ابن عمر انه قال ايما امرأة ولدت من سيدها فانه لا يبيعها ولا يهبها ولا يورثها وهو يستمتع منها فاذا مات فهی حرة رواه مالك فی موطاه فالاٰثار الدالة علی منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثانی بالقبول واما حديث جابر فمنسوخ فانه قال فی اخر الحديث فلما كان عمر نهانا عنه فانتهينا رواه ابو داود وهذا صريح فی انه لم يبلغ خبر النسخ الی اكثر الناس فلما جاء زمن عمر وكثر تعامل الناس فيه فنبههم عمر علی النسخ فانتهوا عنه فهذا مخالف للسنة المشهورة والاجماع وحل متروك التسمية عامدا عطف علی قوله بيع امهات الاولاد وقد ذهب الشافعی رح الی حل متروك التسمية عامدا متمسكا بقوله عليه السلام تسمية الله تعالی فی قلب كل امرء مومن وقياسا علی متروك التسمية ناسيا ونحن نقول هذا مخالف للكتاب وهو قوله تعالی ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق والقياس علی الناسی غير صحيح والقصاص بالقسامة فاذا وجد الرجل مقتولا فی محلة ولا يدری قاتله حلف خمسون رجلا من اهل المحلة فان حلفوا فعلی اهل المحلة الدية وحبس الابی حتی يحلف ولا يجب القصاص بحال هذا عندنا وقال الشافعی اذا كان هناك لوث استحلف الاولياء خمسين يمينا ويقضی لهم بالدية علی المدعی عليه سواء كانت الدعوی عمدا او خطأً وهذا قوله الجديد وفی القديم اذا حلفوا انهم قتلوه عمدا فلهم القصاص وبه قال مالك واحمد وان نكل الاولياء عن اليمين استحلف اهل المحلة فاذا حلفوا برئوا وان نكلوا حكم عليهم بالدية هذا تحرير المذهبين واما ادلتهم فمذكورة فی المطولات وكل واحد يجهل الاخر فيما خالفه ويقول انه مخالف للسنة والقضاء بشاهد ويمين فالشافعی رح يجوز القضاء بشاهد ويمين مكان الشاهد الاخر اذا لم يكن له شاهد اخر عملا بما روی ان النبی صلی الله عليه وسلم قضی بذلك رواه مسلم ونحن نقول هذا مخالف للكتاب وهو قوله تعالی واستشهدوا شهيدين من رجالكم الی ان قال ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنی الا ترتابوا وللحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة علی المدعی واليمين علی من انكر رواه البيهقی بسند صحيح واحمد فی مسنده والمسلم وفيه ولكن اليمين علی المدعی عليه ففی تلك المسائل ونظائرها ان اعتمد المخالف علی القياس فهو عمل منه بالاجتهاد بخلاف الكتاب والسنة وان اعتمد علی الخبر فهو عمل منه بالغريب من السنة علی خلاف الكتاب والسنة المشهورة وكل ذلك جهل لا يصلح عذرا لكن فی غاية التحقيق والنوع الثالث جهل يصلح شبهة دارئة للحدود والكفارات وما هو فی معنی العقوبة وهو علی نوعين احدهما الجهل فی موضع الاجتهاد الصحيح وهو ان يكون المقام موقع

اوفی موضع الشبهة کالمحتجم اذا افطر علی ظن ان الحجامة فطرته لم تلزمه الکفارة لانه جهل فی موضع الاجتهاد ومن زنی بجاریة والده علی ظن انها تحل له لم یلزمه الحد لانه جهل فی موضع الاشتباه والنوع الرابع جهل یصلح عذرا وهو جهل من اسلم فی دار الحرب

موقع اجتهاد المجتهدین ولا یکون منصوصا علیه بشرط ان لایکون الاجتهاد مخالفا للکتاب والسنة وهو المراد بالصحیح فالجهل فی هذا الموضع عذر لانه غیر مخالف للکتاب والسنة والرای محتمل وفیه خفاء بخلاف ما لو کان المحل منصوصا علیه فانه لاعذر له بالجهل لتقصیره فی طلب النص اوفی موضع الشبهة والثانی جهل فی موضع لم یوجد فیه اجتهاد لکنه موضع الاشتباه فیصح عذرا لانه موضع خفاء واشتباہ کالمحتجم اذا افطر علی ظن ان الحجامة فطرته لم تلزمه الکفارة لانه جهل فی موضع الاجتهاد هذا نظیر للنوع الاول صورته ان الصائم احتجم فی رمضان ثم غلب علی ظنه ان صومه فسد بالحجامة فافطر عمدا بعد الحجامة فلا یلزم علیه الکفارة لان هذا المحل موضع للاجتهاد الصحیح لان الاوزاعی قد ذهب الی ان الحجامة تفطر الصوم لقوله علیه السلام افطر الحاجم والمحجوم رواه الترمذی ولنا ما رواه البخاری وغیره عن ان النبی صلی الله علیه وسلم احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم ومن زنی بجاریة والده علی ظن انها تحل له لم یلزمه الحد لانه جهل فی موضع الاشتباه هذا نظیر للنوع الثانی وهو ان الولد زنی بجاریة ابیه علی ظن انها تحل له فلا یجب علیه الحد لان الاملاک متصلة بین الولد ووالده والمنافع دائرة بینهما ولهذا لا یجوز شهادة احدهما للآخر ولا اداء الزکوٰة فربما یشتبه علی الولد انها لما کانت حلالا للاصل یکون حلالا للجزء کما یجوز انتفاع احدهما بمال الآخر اما لو قال ظننت انها حرام علی فیحد ف اعلم ان الشبهة الدارئة للحد علی نوعین احدهما شبهة فی الفعل وتسمی شبهة اشتباه لانها تنشأ من الاشتباه وهو ظن ما لیس بدلیل دلیلا ولا بد فیها من الظن لیتحقق الاشتباه کهذه الصورة المذکورة ومن هذا القسم وطی جاریة زوجته وامه علی ظن الحل وثانیهما شبهة فی المحل وتسمی شبهة الدلیل وهو ان یوجد الدلیل النافی للحرمة فی ذاته مع تخلف حکمه لمانع وهذا النوع لا یتوقف علی الظن کوطی الاب جاریة ابنه فانه لا یحد وان قال علمت انها حرام علی لان المؤثر فی هذه الشبهة الدلیل الشرعی وهو قوله علیه السلام انت ومالك لابیك ورواه ابن ماجة بسند صحیح نص علیه ابن القطان والمنذری والطبرانی فی الاصغر والبیهقی فی دلائل النبوة وهو قائم مع علم الحرمة فیؤثر فی سقوط الحد ویثبت به النسب اذا ادعی ویصیر الجاریة ام ولد له والمصنف لم یتعرض بهذا القسم والنوع الرابع جهل یصلح عذرا وهو جهل من اسلم فی دار الحرب ولم یهاجر

فانه يكون عذرا له فى الشرائع لانه غير مقصر لخفاء الدليل وكذلك جهل الوكيل والماذون بالاطلاق وضده وجهل الشفيع بالبيع والمولى بجناية العبد والبكر بالانكاح والامة المنكوحة بخيار العتق بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف

البتة فانه يكون عذرا له فى الشرائع اى احكام كالصوم والصلوة والحج والزكوة حتى لو مكث فى دار الحرب بعد الاسلام مدة ولم يصل ولم يصم لعدم العلم بوجوبهما لا يجب عليه قضاءهما لانه غير مقصر لخفاء الدليل وهو خطاب لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا بالاستفاضة والشهرة لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام الاسلام فيصير جهله بالخطاب عذرا فلا يواخذ به وكذلك جهل الوكيل والماذون بالاطلاق وضده اى كما جهل من اسلم فى دار الحرب يصلح عذرا كذلك جهل الوكيل بالوكالة والعبد الماذون وهو المراد بالاطلاق يكون عذرا حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى فان كان وكيلا ببيع ما يتسارع اليه الفساد فلم يبعه لعدم علمه بالوكالة فنفسد ذلك الشئ لا يجب الضمان على الوكيل وكذا لو كان وكيلا بشراء شئ كثير النفقة فاشتراه لنفسه قبل العلم بالوكالة صح له لا يمكن للموكل اخذه منه وهذا لان فى التوكيل والاذن نوع الزام حيث يلزمهما حقوق العقد من التسليم والتسلم وغيرهما فلا يثبت حكم الوكالة والاذن فى حقهما قبل العلم لدفع الضرر عنهما وكذا جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر وهما المرادان بقوله وضده عذر حتى لا يثبت العزل والحجر قبل علمهما فينفذ تصرفاتهما على الموكل والمولى دفعا للضرر عنهما وجهل الشفيع بالبيع يكون عذرا حتى لو علم بالبيع بعد مدة يثبت له حق الشفعة لخفاء الدليل فى حقه لان البائع مستقل بالبيع وليس من الامور التى تشتهر البتة وفيه الزام ضرر الجار عليه فيتوقف حكمه على علمه دفعا للضرر عنه وكذا جهل المولى بجناية العبد عذر حتى لو اعتقه قبل العلم بجنايته لا يكون مختارا للفداء بل يجب عليه الاقل من قيمته ومن الارش لخفاء الدليل فى حقه وكذا جهل البكر البالغة بالانكاح الصادر من الولى عذر حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضا بالنكاح لخفاء الدليل فى حقها وهذا اذا زوجها الاب والجد من الكفو وبغبن فاحش او زوجها ولى غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل اذ لو زوجها غير الاب والجد من غير كفو وبغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا كذا قيل واما اذا زوجها الاب والجد من الكفو بمهر المثل لا يكون لها خيار الفسخ اصلا لوجود كمال الشفقة والنظر فى حقها وكذا جهل الامة المنكوحة بخيار العتق عذر فالامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها فلها ان تفسخ نكاحها لخفاء الدليل فى حقها لعدم قدرتها على العلم بالاحكام لاشتغالها بخدمة المولى بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف فلو علمت بالنكاح ولم تعلم عند البلوغ بان لها خيار البلوغ لم يكن جهلها عذرا حتى يكون سكوتها رضى لان العلم بالخيار فى حقها غير خفى لاشتهار احكام الشرع فى دار الاسلام وهى متمكنة للعلم

واما السكر فهو نوعان سكر بطريق المباح كشرب الدواء وشرب المكره والمضطر و
انه بمنزلة الاغماء وسكر بطريق محظور وانه لا ينافى الخطاب قال الله تعالى يا ايها
الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فلا يبطل شيئا من الاهلية وتلزمه
احكام الشرع وتنفذ تصرفاتها كلها الا الردة استحسانا والاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى

لعدم اشتغالها بحق من الغير لكونها اخروية فالجهل بتقصيرها فلا يكون عذرا واما السكر فقد اختلف فى تعريفه فقيل هو غفلة تلحق الانسان من الطرب والنشاط وفتور الاعضاء من غير مرض وعلة وقيل سرور يغلب على العقل من غير ان يزول له وقال صاحب التلويح هى حالة تعرض الانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام بالاتفاق الا ان الطريق المفضى اليه قد يكون مباحا وقد يكون محظورا فعلى هذا قال المصنف فهو نوعان النوع الاول سكر بطريق المباح اى حصل بشرب شئ مباح كشرب الدواء وشرب المكره بان قال المكره اشرب الخمر والا اقطع عضوك او اقتلك فشرب الخمر والمضطر بان اضطر من العطش فشرب الخمر وانه بمنزلة الاغماء اى السكر الذى حصل بطريق المباح بمنزلة الاغماء حتى لا يصح طلاقه وعتاقه وسائر تصرفاته لان ذلك ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض والنوع الثانى سكر حصل بطريق محظور اى ممنوع كشرب كل حرام من الاشربة نحو الخمر والمطبوخ بادنى طبخة وانه لا ينافى الخطاب قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى اقول الاستدلال بهذه الاية انما يتم اذا كان الخطاب متعلقا بحالة السكر واما اذا كان متعلقا بحالة الصحو ويكون المعنى لا تسكروا حتى تصلوا سكارى وذلك لان النهى اذا ورد على امر هو واجب شرعا مقيدا بامر غير واجب ينصرف الى غير الواجب فلا يتم الاستدلال فالاستدلال بالاجماع فان قيل هذا مخالف لقولهم فهم المكلف الخطاب شرط التكليف والسكران لا يفهم لتعطل عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة على قول التفتازانیؒ اقول على قول من قال ان العقل لا يزول فى السكر هو يفهم الخطاب فلا يرد واما على قول غيره فالجواب انه مكلف زجرا له لارتكابه المحظور وعليه نص التقى السبكى فى شرح المنهاج ان العاصى بسكره يكلف تغليظا عليه وقد نص الشافعیؒ على هذا فاذا ثبت ان السكران مكلف كما مر فلا يبطل السكر شيئا من الاهلية وتلزمه احكام الشرع من الصلوة والصوم وغيرهما وتنفذ تصرفاته كلها كالطلاق والعتاق والبيع والشراء الا الردة استحسانا والاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى فانه اذا ارتد السكران وتكلم بكلمة الكفر فى حالة السكر لا يحكم بكفره استحسانا وجه الاستحسان ان الردة تبنى على القصد والسكران ان كان مخاطبا ومكلفا فى الاحكام زجرا له ولكنه لا قصد له والكفر انما يتحقق بتبدل الاعتقاد والاعتقاد لا يرتفع ولا يثبت

لان السکران لا یکاد یثبت علی شئ فاقیم السکر مقام الرجوع فیعمل فیما یحتمل الرجوع واما الهزل فتفسیره اللعب وهو ان یراد بالشی غیر ما وضع له فلا ینافی الرضاء بالمباشرة ولهذا یکفر بالردة هازلا لکنه ینافی اختیار الحکم والرضاء به

الا بالقصد وکذا اذا اقر بالحدود الخالصة لله تعالی کشرب الخمر والزنا والسرقة لایحد لان الحد انما یجب اذا ثبت علی اقراره والسکران لایثبت علی شئ الا تری ان العلماء اتفقوا علی ان السکر لا یتحقق الا بزوال عقله حیث لایمیز بین الاشیاء ولا یعرف الارض من السماء وفی هذه الحالة کیف یثبت علی شئ لانه انما یتحقق بالعقل والقصد والیه اشار بقوله لان السکران لا یکاد یثبت علی شئ کما مر تقریره فاقیم السکر مقام الرجوع والحد یسقط بالرجوع فیعمل السکر فی اسقاط الحد بسبب الرجوع فیما یحتمل الرجوع وهو الحدود الخالصة لله تعالی بخلاف ما لو اقر بالحدود الغیر الخالصة لله کالقذف والقصاص فانه لا یصح الرجوع لتعلقه بحقوق العباد فالسکر لا یعمل فیهما فیؤاخذ بالحد والقصاص واما الهزل فتفسیره لغة اللعب ضد الجد وفی الاصطلاح هو ان یراد بالشئ ای باللفظ غیر ما وضع له هذا التفسیر مروی عن فخر الاسلام فاورد علیه بانه یشمل المجاز وقد تکلف فی جوابه بعضهم فقال لیس المراد بالوضع هنا وضع اللغة بل وضع العقلاء وقیل المراد بالوضع المنفی هنا ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنی ومن وضع التصرفات الشرعیة لاحکامها والمراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصی کوضع الالفاظ لمعانیها الحقیقیة ومن النوعی کوضع الالفاظ لمعانیها المجازیة فخرج المجاز وبعضهم زاد قیدا آخر وهو ما لا یصلح له اللفظ استعارة یعنی ما لا یحتمله اللفظ لا باعتبار الحقیقة ولا باعتبار المجاز والاوضح ان یقال فی تعریفه هو ان لا یراد باللفظ معناه الحقیقی ولا المجازی فلا ینافی الرضا بالمباشرة ای الهزل لا ینافی الاختیار والرضاء والمباشرة نفس الهزل الذی هو سبب الحکم لانه باشر السبب وهو التکلم بما هزل به عن اختیار ورضی من غیر اکراه ولهذا یکفر بالردة هازلا لانه استخف بالدین الحق وهو کفر فیصیر مرتدا بنفس الهزل لانه اصدر کلمة الکفر بالرضاء والاختیار فالهزل لا یمنع الرضاء والاختیار بالمباشرة لکنه ای الهزل ینافی اختیار الحکم ای ینافی اختیار الهازل حکم ما هزل به و ینافی الرضاء به ای رضاه بذلک الحکم لانه لم یقصده ولو لم یستعمله بل قصد به خلاف ذلک فلا یکون مختارا له ولا راضیا به والحاصل ان الهزل ینافی ارادة الحکم والرضاء به فلا یثبت بالهزل الاحکام الموقوفة علی الرضاء والاختیار ولا ینافی الرضاء بما تکلم به من کلمات الهزل لانه باشر بقصده واختیاره بلا اکراه فیثبت

الهزل

بمنزلة شرط الخيار فی البيع فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة فاذا تواضعا على الهزل باصل البيع ينعقد البيع فاسدًا غير موجب للملك

به مالا يتوقف على الرضاء والارادة وانما جمع بين الرضاء والاختيار ولم يكتف باحدهما لان الاختيار قد ينفك عن احدهما اذ الاختيار هو القصد الى الشئ وارادته والرضاء ايثاره واستحسانه ولذا قيل ان المعاصى والقبائح بارادة الله تعالى ولا يقال برضاه لان الله لا يرضى لعباده الكفر والهزل فی تفويت اختيار الحكم والرضاء به و فی اثبات الرضاء بالمباشرة بمنزلة شرط الخيار فی البيع فكما ان الهزل يعدم اختيار الحكم والرضاء به فكذلك شرط الخيار يعدم الرضاء بحكم البيع وكما ان الهزل لا ينافی الرضاء بالمباشرة كذلك شرط الخيار لا ينافی الرضاء بنفس البيع الذی هو سبب الحكم لان العاقل يباشر السبب وهو قوله بعت واشتريت باختياره ورضاه من غير جبر ولكن فرق بينهما من حيث ان الهزل يفسد البيع بخلاف خيار الشرط فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة فكل حكم يتعلق بالسبب هو التلفظ ولا يتوقف ثبوته على الرضاء والاختيار يثبت بالهزل ولا يؤثر الهزل فی اسقاطه ونقضه كالطلاق والعتاق وكل حكم يتعلق بالرضاء والاختيار ويتوقف ثبوته عليهما لا يثبت بالهزل فيؤثر الهزل فی نقضه كالبيع والاجارة ولكن شرط الهزل التصريح به قولا بان يقول الهازل انی نريد الهزل فی العقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال الا انه لم يشترط ذكره فی العقد بل يكفی ذكره سابقا بخلاف خيار الشرط ثم جملة ما يدخل فيها الهزل ثلثة انواع انشاء تصرف والاخبار عن تصرف وما يتعلق بالاعتقاد ثم الانشاء على وجهين ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما لا يحتمله كالطلاق والعتاق وكذا الاخبار على وجهين ما يحتمل النقض وما لا يحتمله وما يتعلق بالاعتقاد ايضا على وجهين حسن كالايمان وقبيح كالكفر ثم الهزل فی القسم الاول وهو الانشاء القابل للنقض على ثلثة اوجه اما ان هزلا باصل العقد او بقدر العوض فيه او بجنس العوض وكل وجه منها على اربعة اقسام اما ان يتفقا بعد المواضعة على الاعراض عنها او على البناء عليها او على ان يسكتا اى لم يحضرهما شئ من البناء والاعراض او يختلفا فی البناء والاعراض فبدء المص بالوجه الاول وهو ما لو هزلا باصل العقد بان قالا نظهر للناس العقد ولا يكون فی الحقيقة بيننا عقد ثم ان اعرضا عن الهزل حال العقد واتفقا على انهما عقدا بطريق الجد فالبيع صحيح والهزل باطل لارتفاعه بقصدهما الجد لان العقد الصحيح تقبل لرفع بالاقالة فهذا اولى وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ من البناء على المواضعة او الاعراض او اختلفا فی البناء والاعراض فقال احدهما عقدنا على الهزل السابق وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عنده خلافا لهما فهذه ثلثة اقسام والقسم الرابع وهو ما اذا بنيا العقد على المواضعة والهزل بينه المص بقوله فاذا تواضعا على الهزل باصل البيع ينعقد البيع فاسدا غير موجب للملك

وان اتصل به القبض كخيار المتبايعين كما اذا شرط الخيار لهما ابدا فاذا نقض احدهما انتقض وان اجاز احدهما جاز لكن عند ابى حنيفة رحـ يجب ان يكون مقدرا بالثلث ولو تواضعا على البيع بالفى درهم او على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية صحيحة فى الفصلين عند ابى حنيفة رحـ

وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشترى بعد القبض لم ينفذ لعدم الملك اما انعقاد البيع فلمباشرتهما السبب بالاختيار وهو قولهما بعت واشتريت واما الفساد فلاتفاقهما على الهزل وصار الهزل فى منع الملك كخيار المتبايعين فانه يمنع ثبوت الملك وان اتصل به القبض ولما منع العقد الصحيح ثبوت الملك فالفاسد اولى ان يمنع وصار اتفاقهما على الهزل كما اذا شرط الخيار لهما ابدا لان الهزل غير موقت فظاهره التابيد وشرط الخيار من الجانبين ابدا يوجب الفساد على احتمال الجواز ويمنع ثبوت الملك اما لان خيار كل واحد منهما يمنع زوال الملك عما فى يده فكذلك الهزل لانه بمنزلته فاذا كان فاسدا على احتمال الجواز فاذا نقض احدهما انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض فيتفرد به وان اجازاه جميعا جاز العقد وكذا لو اجاز احدهما توقف على اجازة الاخر لكن عند ابى حنيفة يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلث اى بثلاثة ايام وعندهما لا يقدر وقت الاجازة بالثلث بل يجوز الاجازة بعد ثلاثة ايام ايضا لان هذه المسئلة مقيسة على شرط الخيار نمدة الخيار عنده ثلث لا عندهما ولما فرغ المصنف عن بحث الهزل باصل العقد شرع فى الهزل بقدر العوض و بجنس العوض فقال ولو تواضعا المتعاقدان على البيع بالفى درهم هذا نظير الهزل فى قدر العوض او على البيع بمائة دينار هذا نظير للهزل فى جنس العوض على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية صحيحة فى الفصلين عند ابى حنيفة رحـ المراد بالفصل الاول هو الهزل فى قدر الثمن بان سميا فى العقد الفين عند الناس والثمن فى الحقيقة الف ففى هذه الصورة لا يخلو الحال عن احد الاقسام الاربعة فان اعرضا اى اتفقا على الاعراض عن المواضعة بالهزل وقت العقد كان الثمن هو المسمى هو الالفان بالاتفاق او سكتا اى اتفقا على انه لم يحضرهما شئ من البناء والاعراض او اختلفا فى الاعراض والبناء فالمعتبر عند ابى حنيفة التسمية وهو الفان وقال صاحباه يعتبر المواضعة فكان الثمن هو الالف ويبطل الالف الذى هزلا به او بنيا اى اتفقا على البناء على المواضعة بالهزل فالمعتبر عنده المسمى وهو الفان وعندهما الالف وهذا ما بينه المصر فى المتن والمراد بالفصل الثانى هو الهزل فى جنس الثمن بان تواضعا على التسمية عند الناس بمائة دينار ويكون الثمن فى الواقع الف درهم

وقال صاحباه يصح البيع بالف درهم فى الفصل الاول وبمائة دينار فى الفصل الثانى لامكان العمل بالمواضعة فى الثمن مع الجد فى اصل العقد فى الفصل الاول دون الثانى وانا نقول بانهما جدا فى اصل العقد و العمل بالمواضعة فى البدل يجعله شرطا فاسدا فى البيع فيفسد البيع

صح البيع وكان الثمن هو المسمى وهو مائة دينار بالاتفاق على كل من الاحوال الاربعة وقال صاحباه يصح البيع بالف درهم فى الفصل الاول بمائة دينار فى الفصل الثانى والحاصل انما الاختلاف فى الفصل الاول دون الثانى فعندهما فى الفصل الاول يجب الالف لامكان العمل بالمواضعة فى الثمن مع الجد فى اصل العقد فى الفصل الاول يعنى لا تعارض بين المواضعة بالجد فى اصل العقد وبين المواضعة بالهزل فى مقدار الثمن فيمكن الجمع بينهما بان يجعل العقد منعقدا فى الالف الذى فى ضمن الالفين ويبطل الالف الأخر الذى هزل به لانه غير مطالب لاتفاقهما على الهزل وكل شرط لا مطالب له من العباد لا يفسد به العقد ولا حاجة الى اعتبار هذا الالف فى تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما فى النكاح فانه لو تزوجها على الفين هازلا و المهر فى الواقع الف ثم اتفقا على البناء على الهزل السابق فالمهر الف اتفاقا دون الفصل الثانى اذ لا يمكن الجمع بين المواضعة بالهزل فى جنس الثمن وبين المواضعة بالجد فى اصل العقد لان المواضعة بالجد فى اصل العقد يقتضى صحة العقد والمواضعة بالهزل فى جنس الثمن يقتضى خلو العقد عن الثمن فى البيع لان المذكور هو مائة دينار وهى ليست ثمنا لاجل الهزل والالف المقصود لم تذكر والثمن ما يذكر فى العقد وخلو العقد عن الثمن يفسد البيع فلا بد ان يترك احدهما فتركنا المواضعة بالهزل فى جنس الثمن واخذنا بالجد فى العقد ترجيحا لجانب المصحح وانا نقول من جانب ابى حنيفة بانهما جدا فى اصل العقد حيث قصدا بيعا جائزا والعمل بالمواضعة فى البدل يجعله اى قبول بعض البدل شرطا فاسدا فى البيع فيفسد البيع وحاصل جواب ابى حنيفة ان قولكم (وهو امكان الجمع بين المواضعة بالهزل فى مقدار الثمن وبين المواضعة بالجد فى اصل العقد) غير مسلم لانه يمكن الجمع بينهما كما لا يمكن فى الفصل الثانى اذ المواضعة بالهزل فى مقدار البدل وهو الثمن تجعل اشتراط قبول الالف الزائد الذى خرج عن الثمنية بالمواضعة شرطا فاسدا للعقد لا بمنزلة اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد وهو شرط فاسد يفسد البيع مع ان فيه نفعا للطالب وان لم يطلبه لان عدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضى بالربوا فيه اذ فاع لما قال به والمواضعة بالجد فى اصل العقد يقتضى صحة العقد فاذا لم يمكن الجمع بينهما اخترنا المواضعة بالجد فى اصل العقد لانها مواضعة فى الاصل وهو

فکان العمل بالاصل اولی من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتین فیہما و ھذا بخلاف النکاح حیث یجب الاقل بالاجماع لان النکاح لا یفسد بالشرط الفاسد فامکن العمل بالمواضعتین

العقد و ترکنا المواضعۃ فی قدر الثمن اذ ھی مواضعۃ فی الوصف فکان العمل بالاصل اولی من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتین فیہما ای فی الاصل والوصف وقد عرفت تعارض المواضعتین فیہما الما فرغ من القسم الاول من الانشاء وھو ما یحتمل النقض شرع فی القسم الثانی وھو ما لا یحتمل النقض وھو علی ثلثۃ اقسام القسم الاول ما کان المال فیہ تبعا کالنکاح القسم الثانی ما لا مال فیہ اصلا کالطلاق الخالی عن المال القسم الثالث ما کان المال فیہ مقصودا مثل الخلع والعتق علی مال ثم القسم الاول علی ثلثۃ اوجہ الاول الھزل باصلہ والثانی الھزل بقدر البدل الثالث الھزل فی جنس البدل ثم کل وجہ من تلک الوجوہ علی اربعۃ اوجہ بان اتفقا علی البناء او علی الاعراض او سکتا او اختلفا فقال و ھذا البیع بخلاف النکاح حیث یجب الاقل بالاجماع ای اقل المھر فیما ھزلا بہ ھذا شروع فی القسم الاول وھو ما کان المال فیہ تبعا کالنکاح فان المقصود الاصلی من الجانبین الحل الذی یحصل بہ التوالد والتناسل والمال فیہ لاظہار خطر المحل لا مقصودا فیکون تبعا وھذا نظیر الھزل فی قدر البدل وھو المھر وصورتہ بان قال لہا او لولیہا المھر فی الواقع الف والتسمیۃ عند الناس بالفین ووافقہ المرأۃ او ولیہا علی ذلک فالنکاح صحیح مطلقا فی الاحوال کلہا لکن فی وجوب المسمی او ما تواضعا علیہ تفصیل وھو انہ ان اتفقا علی الاعراض عن المواضعۃ بالھزل فاللازم ھو المھر المسمی وھو الفان بالاتفاق لبطلان المواضعۃ بالاعراض عنہا او اتفقا علی البناء علی المواضعۃ بالھزل فالمعتبر ھو المواضعۃ بالھزل ویکون المھر ھو الالف الذی تواضعا علیہ بالاتفاق ایضا وھذا ما بینہ المصنف فی المتن وھذا بخلاف البیع حیث یجب الالفان عند ابی حنیفۃ رح وعندھما الالف قیاسا علی النکاح ووجہ الفرق ھو ان قبول العقد فی الالف الذی ھزلا بہ شرط فاسد کما مر فی البیع فلا یمکن اعتبارہ فی البیع اذ ھو یفسد بالشرط الفاسد بخلاف النکاح لان النکاح لا یفسد بالشرط الفاسد فامکن العمل بالمواضعتین احدہما للمواضعۃ بالجد باصل النکاح والاخری المواضعۃ بالھزل فی مقدار المھر والعمل علی تلک المواضعۃ لا ینافی العمل بالمواضعۃ بالجد باصل النکاح لان مقتضی الاولی تصحیح النکاح وتلک المواضعۃ لا تنافی صحۃ النکاح اذ غایتہا انہا شرط فاسد یخل بالمھر والنکاح لا یفسد بالشرط الفاسد بل لا یضرہ عدم تسمیۃ للمھر فامکن الجمع بینہما فالعمل بالاولی افاد صحۃ النکاح والعمل بالاخری افاد وجود اقل المھر وھو الالف فاندفع قیاس الصاحبین

ولو ذکرا فی النکاح الدنانیر و غرضهما الدراهم یجب مهر المثل لان النکاح یصح بغیر تسمیة بخلاف البیع ولو هزلا باصل النکاح فالهزل باطل والعقد لازم وکذلک الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص والیمین والنذر لقوله علیه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النکاح والطلاق والیمین

حیث قاسا البیع علی النکاح لان البیع یفسد بالشرط الفاسد فلا یمکن الجمع بین المواضعتین فیه کما مر تقریرہ منا او سکتا ای اتفقا علی انہ لم یحضرهما شئ او اختلفا فی البناء والاعراض فالمعتبر هو المسمی فیجب

الثمن کما فی البیع وهو روایة عن ابی یوسف ولو ذکرا ای الزوج والزوجة او ولیها فی النکاح الدنانیر وغرضهما الدراهم یجب مهر المثل هذا نظیر الهزل فی جنس البدل وهذا ایضا علی اربعة اوجه والنکاح فی کل الوجوہ صحیح بالاتفاق وانما الکلام فی وجوب المسمی الوجہ الاول هو ان اتفقا علی الاعراض عن الهزل فالمهر هو المسمی وهو ما تحدیا لبطلان المواضعة بالاعراض والوجه الثانی هو ان اتفقا علی البناء فمهر المثل بالاتفاق لان المسمی لا یصلح مهرا القصد هما الهزل به والمال لا یثبت بالهزل وکذا الدراهم التی تواضعا علیها لانهما لم یذکراها فی العقد وبدون الذکر فیه لا یصیر مهرا فصار کانه تزوجها علی غیر المهر ولکن لا یفسد النکاح لان النکاح یصح بغیر تسمیة فیجب مهر المثل بخلاف البیع حیث لا یصح بغیر تسمیة الثمن فاذا خلا البیع عن الثمن فسد فلا یمکن الجمع بین المواضعتین فی الهزل بجنس الثمن وفی الجد باصل البیع کما مر تقریرہ وهذا الوجہ بینّنا المص فی الکتاب والوجه الثالث هو السکوت والوجه الرابع هو التخالف نفی هذین الوجهین یجب مهر المثل اتفاقا فی روایة عن ابی حنیفة وهو روایة محمد لان المهر تابع فیجب العمل بالهزل کیلا یصیر المهر مقصودا بالصحة اذ لا حاجة لانعقاد النکاح الی صحته لما فرغ عن الهزل فی قدر البدل وجنسه شرع فی الهزل باصله فقال لو هزلا باصل النکاح بان یقول لها انی انکحت بحضور الخلق ولیس بیننا نکاح او قال لولیها انی انکح فلانة ولیس بیننا نکاح فالهزل باطل والعقد لازم سواء اتفقا علی البناء او الاعراض او عدم حضور شئ منهما او اختلفا فیه ولما فرغ عن القسم الاول شرع فی القسم الثانی وهو ما لا مال فیه اصلا فقال وکذلک ای مثل النکاح فی بطلان الهزل باصله ولزوم العقد الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص والیمین والنذر لقوله علیه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النکاح والطلاق والیمین هذا الحدیث لم یوجد فی کتب الحدیث وانما روی الترمذی وابوداود والدارقطنی واحمد عن ابی هریرة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النکاح والطلاق والرجعة وحسنه الترمذی واخرج عبد الرزاق عن علی وعمر موقوفا انهما قالا ثلث لا لعب فیهن النکاح

ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حکمه وحکم هذه الاسباب لایحتمل الرد والتراخی الاتری انه لایحتمل خیار الشرط واما ما یکون المال فیه مقصودا مثل الخلع والطلاق علی مال والصلح عن دم العمد

والطلاق والعتاق وفی روایة منهما اربع وزاد النذر واما الیمین والعفو عن القصاص فثبوتهما بالدلالة لا بالقیاس وصورة المواضعة فیهما ان یواضعا علی ان ینکحها او یطلقها او یعفو عن القصاص او یعتق العبد بحضور الناس ولیس فی الواقع کذلک والمراد بالیمین التعلیق وصورة المواضعة فیه ان یواضع مع امرأته او عبده بان یعلق طلاقها او عتقه بشئ علی وجه الهزل ولا یکون ذلک فی الواقع ولیس المراد به الیمین بالله تعالی لان المواضعة لاینصور فیها لکن اقیل ففی تلک الصورة فی کل حال من الاحوال الاربعة یبطل الهزل ویلزم العقد والدلیل النقلی علی هذا امر من الحدیث واما العقلی فبینه المص بقوله ولان الهازل فی تلک العقود مختار للسبب راض به ای بالسبب دون حکمه کما مر وحکم هذه الاسباب لایحتمل الرد والتراخی و الحاصل ان الهزل لایمنع انعقاد السبب فاذا وجد السبب وجد حکمه بلا تراخ وبغیر احتمال الرد فثبت ان هذه الاسباب لاینفصل عن احکام فلا یؤثر فیها الهزل کما لایؤثر خیار الشرط لان الهزل وخیار الشرط لایمنعان انعقاد السبب والیه اشار بقوله الاتری انه ای کل واحد من تلک الاسباب لایحتمل خیار الشرط حتی اذا طلق امرأته وقال لی الخیار الی ثلثة ایام یقع الطلاق بمجرد قوله طلقتک لان خیار الشرط لایمنع انعقاد السبب وهو قوله طلقتک فاذا وجد السبب وجد الحکم وهو الطلاق البتة بغیر تراخ وهذا بخلاف البیع حیث ینفصل حکمه عنه بشرط الخیار فان قیل قولکم ان هذه الاسباب لاینفصل عنها احکامها ممنوع لانه اذا قال انت طالق غدا لایقع الطلاق قبل مجئ الغد وهل هذا الا تراخی الحکم عن السبب قلت مرادنا بالاسباب العلل وقوله انت طالق غدا لیس بعلة فی الحال وانما یصیر علة عند وجود ما اضیف الیه من الغد فاذا جاء الغد وصار علة لایقبل حکمه التراخی بل هو سبب محض ولما فرغ عن القسم الثانی شرع فی القسم الثالث وهو ما کان المال فیه مقصودا فقال واما ما یکون المال فیه مقصودا وانما صار المال فی هذا القسم مقصودا لان المال لایجب بغیر الذکر فلما شرط المال فعلم انه مقصود فیه مثل الخلع والطلاق علی مال والصلح عن دم العمد وصورة الهزل ان المرأة طلبت طلاقها علی مال بطریق الهزل او ذکر طلاق امرأة علی مال بطریق الهزل او صالح عن دم العمد بطریق الهزل والهزل فی هذا القسم اما ان یقع باصله او فی مقدار البدل او فی جنسه وکل واحد من الوجوه الثلثة علی اربعة اقسام مذکورة بان اتفقا علی البناء او علی الاعراض او سکتا او اختلفا فالحکم عندهما فی هذا القسم

فقد ذكر فی كتاب الاكراه فی الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم هذا عند ابی یوسف ومحمد لان الخلع لا یحتمل خیار الشرط عندهما وسواء هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه یجب المسمی عندهما وصار كالذی لا یحتمل الفسخ تبعا

ان الهزل باطل فی جمیع الوجوه لا اثر له والتصرف لازم وجمیع المسمی فی العقد واجب فی الصور كلها وعند ابی حنیفة الهزل مؤثر فی الجملة فاوجب توقف التصرف الی اسقاط الهزل ومع لزوم المال فی الحال فی بعض الصور والی هذا الاختلاف اشار بقوله فقد ذكر فی كتاب الاكراه من المبسوط فی الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم هذا عند ابی یوسف ومحمد بیان ذلك انهم اتفقوا علی ان الهزل بمنزلة شرط الخیار ثم اختلفوا فی ان الخلع هل یحتمل شرط الخیار فی جانب المرأة ام لا حتی ان اختلعت المرأة بالف علی انها بالخیار ثلثة ایام وقبل الرجل فعند ابی حنیفة لها الخیار فان ردت فی الثلث بطل الخلع وقالا لا خیار لها والیه اشار بقوله لان الخلع لا یحتمل خیار الشرط عندهما لانه تصرف یمین من جانب الزوج كانه قال ان قبلت المال المسمی فانت طالق ولهذا لا یملك الرجوع قبل قبولها وقبولها شرط للیمین واذا كان كذلك لا یحتمل خیار الشرط كسائر الشروط واذا لم یحتمل خیار الشرط لا یحتمل الهزل لانه بمنزلة خیار الشرط فالهزل باطل لا اثر له فی هذا القسم مطلقا وسواء هزلا باصله ای باصل العقد او بقدر البدل او بجنسه وسواء اتفقا علی البناء او علی الاعراض او سكتا او اختلفا یجب المسمی عندهما ای فی جمیع الوجوه المذكورة لبطلان الهزل وصار البدل المسمی كالذی ای مثل التصرف الذی لا یحتمل الفسخ تبعا كانه دفع لدخل مقدر تقریره انا سلمنا ان الهزل لا یؤثر باصل الخلع لكن ینبغی ان یؤثر فی البدل لانه مال والهزل یؤثر فی المال تقریر الدفع ان الهزل انما یؤثر فی المال اذا كان مقصودا والمال ههنا ثابت تبعا فی ضمن الخلع فاذا لم یؤثر فی الخلع الذی هو متضمن فكذا فیما هو فی ضمنه كالوكالة الثابتة فی ضمن عقد الرهن یلزم بلزومه فان قیل كیف قلتم ان المال ههنا تابع وقد قلتم سابقا ان المال فی هذا القسم مقصود وان سلم فلا نسلم ان الهزل لا یؤثر فیه كما لا یؤثر فی اصله الا تری ان المال تابع فی النكاح وقد اثر فیه الهزل حتی كان المهر الفا فیما هزلا بقدر البدل دون الالفین كما مر قلت ان مرادنا بكونه مقصودا فیما سبق باعتبار العقد ولكنه تابع فی السكوت للطلاق والعتاق لانه شرط والشروط اتباع فلذا لا یجب بدون الذكر فاذا كان تابعا للطلاق فیكون حكمه كحكمه فلا یؤثر فیه الهزل وكونه مقصودا من جهة لا ینافی كونه تابعا من جهة اخری لاختلاف الجهتین فلا منافاة وكلامنا فی التابع باعتبار الثبوت والمال فی النكاح لیس بتابع فی الثبوت اذ هو یثبت بدون الذكر ایضا وانما هو تابع بالنظر الی العاقدین لان قصدهما الحل

واما عند ابی حنیفة رح فان الطلاق یتوقف علی اختیارها بکل حال لانه بمنزلة خیار الشرط وقد نص عن ابی حنیفة فی خیار الشرط من جانبها ان الطلاق لایقع ولایجب المال الا ان تشاء المرأة فیقع الطلاق ویجب المال فکذلک هنا لکنه غیر مقدر بالثلاث وکذلک هذا فی نظائره ثم انه یجب العمل بالمواضعة فیما یؤثر فیه الهزل اذا اتفقا علی البناء

دون المال فاذا لم یکن تابعا فی الثبوت فیؤثر فیها الهزل کما فی سائر الاموال واما المال فی الخلع فهو تابع فی الثبوت حیث لایثبت بدون الشرط فلا یؤثر فیها الهزل فافترقا واما عند ابی حنیفة فان الطلاق یتوقف علی اختیارها بکل حال سواء هزلا باصله اوبقدر البدل او بجنسه فیتوقف ثبوت الطلاق علی اختیار المرأة لانه ای الهزل بمنزلة خیار الشرط کما مر وقد نص عن ابی حنیفة رح فی جامع الصغیر فی خیار الشرط من جانبها ان رجلا لو قال لامرأته انت طالق ثلاثا علی الف درهم علی انک بالخیار الی ثلثة ایام ان الطلاق لایقع ولا یجب المال الا ان تشاء المرأة ای ان اختارت المرأة الطلاق فی ثلثة ایام اولم ترد حتی مضت المدة فیقع الطلاق ویجب المال فکذلک هنا ای کما ان وقوع الطلاق ووجوب المال یتوقف علی اختیار المرأة فی خیار الشرط کذلک فی صورة الهزل لان الهزل بمنزلة خیار الشرط ولما کان یتوهم ان الخیار من جانبها فی الخلع انما صح عند ابی حنیفة رح لکونه فی معنی البیع لان ثبوته فی جانبها باعتبار معنی المعاوضة وخیار الشرط فی البیع مقدر بالثلث فکان ینبغی ان یکون فی الخلع کذلک دفعه بقوله لکنه ای خیار الشرط فی الخلع غیر مقدر بالثلاث لان الشرط فی الخلع علی وفاق القیاس لانه من قبیل الاسقاط فانه طلاق یجوز تعلیقه بالشرط مطلقا من غیر تقییده بمدة فعلی هذا لها الخیار فوق الثلاث بخلاف البیع فان خیار الشرط فیه علی خلاف القیاس لانه من قبیل الاثبات فاقتصر علی مورد النص وهو ثلثة ایام وکذلک هذا فی نظائره ای کما یثبت الحکم والاختلاف فی الهزل بالخلع کذلک فی نظائره من الهزل بالطلاق علی مال والصلح عن دم العمد یعنی الکل سواء فی حکم والاختلاف ثم انما یجب العمل بالمواضعة فیما یؤثر فیه الهزل اذا اتفقا علی البناء علی المواضعة سواء کان الهزل باصل العقد او بقدر البدل او بجنسه اعلم ان ثمرة الخلاف انما یترتب فی تلک الصور الثلث وهی ما لو هزلا باصل العقد اوبقدر البدل او بجنسه واتفقا علی البناء علی المواضعة فعندهما کما یبطل الهزل ویلزم المال فی جمیع الوجوه کذلک یبطل الهزل ویلزم المال فی تلک الصور ایضا لایتوقف علی اختیارها بناء علی اصلهما وعند ابی حنیفة رح توقف وقوع الطلاق فی هذه الصور الثلاث علی اختیار المرأة الطلاق بالمسمی علی طریق الجد واسقاط الهزل بناء علی اصله واما

اما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا حمل على الجد وجعل القول قول من يدعيه في قول ابي حنيفة خلافا لهما واما الاقرار فالهزل يبطله سواء كان الاقرار بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله لان الهزل يدل على عدم المخبر به وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والاشهاد يبطله الهزل

الصور القسم الباقية فلا خلاف فيها فيجب المال في الحال ويلزم العقد بالاتفاق وانما الاختلاف في فرعيها كما يشير اليه المصنف بقوله اما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ وهذا على ثلثة اوجه احدها ان يكون الهزل في اصل العقد والثاني ان يكون بقدر البدل والثالث بجنسه او اختلفا في البناء والاعراض وهذا ايضا على ثلثة اوجه الاول الهزل في اصل العقد ويقع الاختلاف والثاني بقدر البدل ويقع الخلاف والثالث بجنسه ويقع الخلاف في البناء والاعراض ففي تلك الصور الست يقع الطلاق ويجب المال اتفاقا اما عندهما فلبطلان الهزل واما عندنا فيتبينه للمصنف حمل العقد على الجد فيما اذا لم يحضرهما شئ ترجيحا لجانب الجد وجعل القول قول من يدعيه فيما اذا اختلفا فيعتبر قول من يدعى الجد ترجيحا لجانبه فيجعل كانه ناسخ للاول في قول ابي حنيفة متعلق بقوله حمل وجعل خلافا لهما لان عندهما وجه وقوع الطلاق ووجوب المال في القسمين اى فيما لم يحضرهما شئ فيما اختلفا ليس هو حمل العقد على الجد واعتبار قول مدعى الجد ترجيحا لجانبه اذ لم يمكن الترجيح للجد بل الهزل ارجح لو توهمت تعامل الناس بل وجهه بطلان الهزل براسه في هذا القسم كما مر من اصلنا وبقى الوجوه الثلث من التسع وهى ما اذا اتفقا على الاعراض عن الهزل سواء كان الهزل باصل العقد او بقدر البدل او بجنسه و حكم هذه الصور هو انه يقع الطلاق ويلزم المال المسمى بالاتفاق اما عندهما فلبطلان الهزل براسه واما عنده فلبطلان الهزل باعراضهما عنه ولما فرغ عن القسم الاول شرع في القسم الثاني وهو الاخبارات فقال واما الاقرار فالهزل يبطله سواء كان الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يتواضعا على ان يقرا بحضور الناس ولم يكن في الواقع اقرار او بما لا يحتمله كالنكاح والطلاق بان يتواضعا على ان يقرا بالنكاح او الطلاق بحضور الخلق ولم يكن بينهما اقرار لان الهزل يدل على عدم المخبر به والاخبار وان كان يدل على وجود المخبر به لكنه اذا كان بطريق الهزل فلا يدل لامتناع ثبوت الشئ مع ما ينافيه وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والاشهاد يبطله الهزل اى كما يبطل بالهزل الاقرار كذلك يبطل به تسليم الشفعة بعد طلب الاشهاد وتوضيح المقام ان طلب الشفعة على ثلثة اوجه الاول طلب مواثبة وهو طلبها حالة علم البيع على الفور حتى يبطل الشفعة لعدم هذا الطلب الثاني طلب اشهاد وتقرير بان ينهض بعد طلب المواثبة ويشهد على البائع او على المشترى او عند العقار بذلك وبهذا الطلب يستقر الشفعة ولا يبطل بالتاخير في طلبه التملك والثالث طلب خصومة وتملك واذا عرفت هذا فاعلم انه لو سلم الشفيع الشفعة هازلا بعد الطلبين

لانه من جنس ما يبطل بخيار الشرط وكذلك ابراء الغريم واما الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا يجب ان يحكم بايمانه كالمكره لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي واما السفه

اي طلب المواثبة والاشهاد كان تسليمه باطلا وكان شفعته باقية لانه اي تسليم الشفعة من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلمها بعد الطلبين بشرط الخيار له ثلثة ايام بطل تسليمه ويبقى شفعته لانه يتوقف على الرضاء بالحكم وخيار الشرط يمنع الرضاء فيبطل التسليم بعدم الرضاء والهزل بمنزلة خيار الشرط في منع الرضاء فيبطل بالهزل ايضا لعدم الرضاء وهذا اذا اسلم هازلا بعد طلب المواثبة والاشهاد اما لو سلم هازلا قبل طلب المواثبة فيبطل الشفعة لان التسليم هازلا بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة على الفور وهي تبطل بالسكوت وكذلك ابراء الغريم بطريق الهزل يبطله الهزل حتى لو ابرء غريما بطريق الهزل يبقى الدين على حاله لان في الابراء معنى التمليك والتمليك يرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط ولما فرغ من القسم الثاني شرع في القسم الثالث وهو ما يتعلق بالاعتقاد فقال واما الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا يجب ان يحكم بايمانه في احكام الدنيا لوجود الاقرار الذي هو الركن الاصلي فيها لاطلاع العباد عليه كالمكره على الاسلام اذا اسلم فانه يحكم باسلامه بوجود هذا الركن منه مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام فالهازل اولى بذلك لانه راض بالتكلم بها وان لم يكن راضيا بحكمها لانه اي الايمان بمنزلة انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي لان الاسلام لا يمكن رده بوجه كما ان البيع يمكن رده بخيار العيب او الروية وكذا لا يتراخى حكمه عنه بل يترتب حكمه عليه في الحال فكان كالطلاق والعتاق في عدم تاثير الهزل فيه ولما اعرض المصنف عن احكام الردة فعلينا ان نذكرها وهي انه اذا تكلم بكلمة الكفر هازلا غير قاصد معناها يصير مرتدا بنفس الهزل لانه باشرها باختيارها لا بما هزل به وهو بدلوله لانه غير معتقد لذلك فالحاصل انه يصير كافرا بالتكلم بكلمة الكفر هازلا بالاجماع والنص وهو قوله تعالى ولئن سألتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وايته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم حكم بكفرهم بذلك الاستهزاء ولما فرغ عن بحث الهزل شرع في بحث السفه فقال واما السفه فهو في اللغة الخفة وفي الشرع تبذير المال على خلاف مقتضى العقل والشرع وقيل انه خفة تعتري الانسان فتحمله على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة فالسفيه يعمل باختياره على خلاف مقتضى العقل والشرع مع بقاء العقل فيكون السفه من العوارض المكتسبة ولا يكون سماويا والمعنى الاخير وان كان مناسبا للمعنى اللغوي ولكنه يشمل

فلا یخل بالاهلیة ولا یمنع شیئا من احکام الشرع ولا یوجب الحجر اصلا عند ابی حنیفة ولکن عند غیرہ فیما لا یبطله الهزل لانه مکابرة العقل بغلبة الهوی فلم یکن سبباً للنظر ومنع المال عن السفیه المبذر فی اول البلوغ ثبت بالنص اما عقوبة علیه او غیر معقول المعنی فلا یحتمل المقائسة واما الخطاء

ارتکاب المحرمات کالزنا والشرب الخمر وهو ان کان سفها ولکنه غیر مبحوث فی هذا المقام والمعنی الاول یناسب المقام وان لم یناسب المعنی اللغوی فلا یخل بالاهلیة مطلقا لا اهلیة الخطاب ولا اهلیة الوجوب لوجود العقل ولا یمنع شیئا من احکام الشرع من الوجوب له وعلیه فیکون مطالبا بالاحکام کلها ولا یوجب الحجر اصلا عن ابی حنیفة رح سواء کان فی تصرف لا یبطله الهزل کالعتاق والنکاح او فی تصرف یبطله الهزل کالبیع و الاجارة لانه حر مخاطب بالتکالیف فله التصرف فی ماله مثل الرشید والجامع الحریة واهلیة الخطاب وکذا لا یوجب الحجر عند غیرہ ای عند ابی یوسف و محمد فیما لا یبطله الهزل واما فی ما یبطله الهزل یحجر علیه نظرا له لقوله تعالی فان کان الذی علیه الحق سفیها او ضعیفا او لا یستطیع ان یمل هو فلیملل ولیه بالعدل نص علی اثبات الولایة علی السفیه ولانه بعد تبذیره لما یحتاج لنفقته الی بیت المال فیکون کلاً علی المسلمین لانه ای السفه مکابرة العقل بغلبة الهوی فلم یکن سبباً للنظر هذا دلیل علی ان السفه لا یصلح ان یکون سببا للحجر علیه نظرا الیه وحاصله ان السفه لیس امرا سماویا کالجنون والعته حتی یرحم علیه وینظر له بل هو معصیة لمکابرة العقل واتباع الهوی مع العلم بقبحه وفساد عاقبته فلا یصلح سببا للنظر له فلا یحجر علیه نظرا له ومنع المال عن السفیه المبذر فی اول البلوغ ثبت بالنص اما عقوبة علیها او غیر معقول المعنی فلا یحتمل المقائسة دفع لما یرد علی ابی حنیفة رح وهو انه یقول بمنع المال عن السفیه اول بلوغه خمسة وعشرین سنة اذا کان مبذرا نظرا الیه لیحفظ ماله عن التلف فهذا القول یدل علی ان السفه سبب للنظر له فاذا صار سببا للنظر بمنع ماله صار سببا للحجر علیه فی تصرفاته ایضا لان المنع والحجر فی حفظ ماله سواء فیقاس الحجر علی المنع تقریر الجواب ان من شروط القیاس کون المقیس علیه معقول المعنی وکونه غیر عقوبة وذلک الشرط منتف ههنا لان المقیس علیه وهو المنع الذی ثبت بالنص وهو قوله ولا تؤتوا السفهاء اموالکم التی جعل الله لکم قیاما الآیة اما غیر معقول المعنی لان منع المال عن مالکه مع کمال عقله وتمیزہ اما غیر معقول واما عقوبة باعتبار ان التبذیر معصیة مکابرة للعقل فی اتباع للهوی فمنع المال عنه جزاء لها فلا یقاس علیه غیرہ لانتفاء شرط القیاس علی الوجهین واما الخطاء وهو ضد الصواب بان یفعل فعلا من غیر ان یقصده قصد انا ما کما اذا رمی الی صید فاصاب

له ومعنی اموالکم اموالهم وانما اضیف المال الی الاولیاء لاجل القیام بتدبیرہ ویدل علی هذا المعنی قوله فیما بعدہ فادفعوا الیهم اموالهم ۱۲ منه.

فهو نوع جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد و شبهة فی العقوبة حتی قیل ان الخاطی لا یاثم ولا یؤاخذ بحد ولا قصاص لا ینفك عن ضرب تقصیر یصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة و صح طلاقه عندنا

انسانا فانه قصد الرمی لکن لم یقصد به الانسان فوجد قصده غیر تام کذا فی التوضیح فهو نوع جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالی اذا حصل عن اجتهاد ای ان جاز المواخذة علی الخطاء عقلا باعتبار التقصیر ولکنه جعل عذرا فی سقوط حق الله تعالی بشرط ان یقع الخطاء بعد الاجتهاد حتی لو خطا فی جهة القبلة بعد ما اجتهد جازت صلوته ولا یاثم بترك جهة القبلة وقوله لسقوط حق الله تعالی احتراز عن حقوق العباد فانه لم یجعل عذرا فی سقوطها حتی لو رمی الی شاة غیره علی ظن انها صید او اکل مال غیره علی ظن انه ماله یجب الضمان ف اختلف فی انه هل یجوز المواخذة بالخطاء عقلا فقالت المعتزلة لا یجوز لان المواخذة بغیر الجنایة خلاف مقتضی الحکمة ولا جنایة بغیر القصد ولا قصد فی الخطاء وعندنا جائز عقلا لانه ارشد عباده بطلب عدم المواخذة علیه بقوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطانا فلو لم یجز المواخذة علیه لکان ذلك طلبا لعدم ما لا یجوز وقوعه وهو تحصیل الحاصل ولکن المواخذة مع جوازها سقطت بدعاء النبی علیه السلام ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطانا وهو مستجاب ولذا صار عذرا فی حق الله تعالی وشبهة فی العقوبة عطف علی قوله عذرا ای جعل الخطاء شبهة فی درء العقوبات حتی قیل ان الخاطی لا یاثم حتی لو زنی خطاء بان زفت الیه غیر امرأته فوطیها علی ظن انها امرأته وکذا لو قتل خطا لا یاثم اثم العمد ولا یؤاخذ بحد فی الاول ولا قصاص فی الثانی والاصل فیه قوله تعالی لیس علیکم جناح فیما اخطأتم به ولما کان یتوهم انه علی هذا ینبغی ان لا یجب علیه الکفارة لما فیها معنی العقوبة دفعه بقوله لکنه لا ینفك عن ضرب تقصیر وهو ترك الاحتیاط اذ یمکنه الاحتراز عنه بالتثبت یصلح سببا للجزاء القاصر وهو ای الجزاء القاصر الکفارة لانها من وجه عبادة حیث لا یلزم علی الکفار ومن وجه عقوبة حیث یجب جزاء لفعله والجزاء القاصر مناسب لتقصیر یسیر بخلاف القصاص والحد اذ هما جزاءان کاملان وعقوبتان تامتان فلا یجبان علی الخاطی المعذور وصح طلاقه عندنا حتی لو اراد ان یقول لامرأته اسقنی فجری علی لسانه انت طالق وقع علیها الطلاق لان القصد امر باطن لا یمکن الاطلاع علیه فیتعلق الحکم بالسبب الظاهر الدال علیه واهلیة القصد الثابتة بالعقل والبلوغ نفیا للحرج کما فی السفر مع المشقة وهذا السبب متحقق فیمن یدعی الخطاء وعند الشافعی رح لا یقع اذ الطلاق یقع بالکلام

ويجب ان ينعقد بيعه كبيع المكره واما السفر فهو من اسباب التخفيف يؤثر فى قصر ذوات الاربع وفى تاخير الصوم لكنه لما كان من الامور المختارة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة

وهو انما يصح اذا صدر من قصد والمخطى غير قاصد فلا يعتد به مثل كلام المجنون والنائم ويجب ان ينعقد بيعه كبيع المكره حتى اذا اجرى على لسانه البيع خطاء بان اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك او قال الآخر قبلت ينعقد البيع فاسدا كبيع المكره اما انعقاده فلان السبب صدر عن اهله واما فساده فلفوات الرضاء ولما لم يكن فى هذه المسئلة رواية عن اصحابنا قال المص يجب ليدل انا اثبتناها قياسا على المكره واما السفر فهو فى اللغة قطع مسافة وفى الشرع هو الخروج المديد عن موضع الاقامة على قصد السير وادناه ثلثة ايام ولياليها بسير الابل ومشى الاقدام وهو لاينافى الاهلية لبقاء العقل والقدرة ولكنه من اسباب التخفيف كما قال المص فهو من اسباب التخفيف فى الاحكام لكونه من اسباب المشقة سواء كانت محققة او مقدرة يؤثر السفر فى قصر ذوات الاربع اى يسقط السفر النصف الاخير من ذوات الاربع كالظهر والعصر والعشاء حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا وقال الشافعى فرضية الاربع والقصر رخصة اعتبارا بالصوم فمن صلى اربعا عمل بالعزيمة ومن قصر اختار الرخصة ولنا ما روى الشيخان عن عائشة قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد فى الحضر فعلم ان فرض السفر ركعتين ولذا واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم كما روى البخارى عن ابن عمر انه قال صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى السفر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله وصحبت ابابكر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله وصحبت عمر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وصحبت عثمان فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وقد قال الله تعالى لكم فى رسول الله اسوة حسنة انتهى ويؤثر السفر فى تاخير الصوم الى عدة من ايام اخر لا فى اسقاطه فبقى فرضا حتى صح اداؤه فى السفر بخلاف شطر الصلوة ولما كان يرد ان السفر لما كان من اسباب التخفيف صار المسافر كالمريض فعلى هذا لو اصبح المسافر صائما او اصبح المقيم صائما ثم سافر كان ينبغى ان يجوز له الافطار ولا يلزم الكفارة على المقيم الذى افطر ثم سافر كالمريض اجاب بقوله لكنه اى السفر لما كان من الامور المختارة اى من الامور التى وجودها باختيار الفاعل ومن هنا ظهر التفرقة بين السفر والمرض لان المرض ليس وجوده باختيار المريض بل هو امر سماوى ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعنى بعد ما تحقق السفر لا يوجب ضرورة تدعو الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها اذ المسافر يقدر على الصوم من غير ان

بيان السفر ۱۰.

قیل انہ اذا اصبح صائمًا وھو مسافر او مقیم فسافر لایباح لہ الفطر بخلاف
المریض ولو افطر کان قیام السفر المبیح شبھۃ فی ایجاب الکفارۃ ولو افطر ثم سافر
لا یسقط عنہ الکفارۃ بخلاف ما اذا مرض لما قلنا واما الاکراہ فنوعان کامل یفسد
الاختیار ویوجب الالجاء وقاصر یعدم الرضاء ولا یوجب الالجاء والاکراہ
بجملتہ لاینافی اھلیۃ ولا یوجب وضع الخطاب بحال لان المکرہ مبتلیٰ

یلحقہ آفۃ فی بدنہ قیل جواب لما انہ اذا اصبح صائمًا وھو مسافر او مقیم فسافر لایباح لہ الفطر لانہ
قد تقرر الوجوب علیہ بالشروع ولا ضرورۃ لتدعو الی الافطار بخلاف المریض اذا اطلع للصوم ثم اراد
ان یفطر حل لہ ذلک وکذا اذا مرض بعد ما اصبح صائمًا حل لہ ذلک لان المرض امر سماوی
لا اختیار للعبد فیہ ولو افطر المسافر فی الصورتین المذکورتین کان قیام السفر المبیح شبھۃ فی
ایجاب الکفارۃ فلا تجب الکفارۃ علیہ لانھا انما تجب بالافطار عن صوم واجب من غیر اقتران
الشبھۃ ولو افطر المقیم فی موضع الاقامۃ ثم سافر لا یسقط عنہ الکفارۃ لعدم السفر المبیح الذی
کان شبھۃ فی ایجاب الکفارۃ بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر فی حالۃ الصحۃ حیث تسقط عنہ
الکفارۃ لما قلنا من ان المرض امر سماوی لا اختیار للعبد فیہ فکانہ افطر فی حال المرض لما
فرغ من القسم الاول من العوارض المکتسبۃ شرع فی القسم الثانی وھو ما یقع علیہ من غیرہ
فقال واما الاکراہ وھو ان یجبر القادر غیرہ علی امر لایریدہ لولا الخوف منہ بالوعید علی
ایقاع ما یوعد بہ فنوعان النوع الاول اکراہ کامل یفسد الاختیار ویعدم الرضاء ویوجب الالجاء
ای یضطر المکرہ الی ان یفعل ما امرہ بہ بما یخاف علی نفسہ او عضو من اعضائہ بان یقول
المکرہ افعل ھذا والا لاقتلنک او لاقطعن یدک فحینئذ یفسد اختیارہ وینعدم رضاہ البتۃ
والنوع الثانی اکراہ قاصر یعدم الرضاء ولا یفسد الاختیار ولا یوجب الالجاء وھو الاکراہ بضرب
لایخاف علی نفسہ التلف او بقید او بحبس مدۃ مدیدۃ ففی ھذا النوع یبقی الاختیار ولکن
لایرضی بما یفعل وبقی قسم ثالث وھو ما لایعدم الرضاء ولا یفسد الاختیار بان یھم بحبس ابیہ
او ابنہ او زوجتہ او نحوہ ففی ھذا القسم الرضاء والاختیار کلاھما باق والاکراہ بجملتہ ای
بجمیع الاقسام المذکورۃ لاینافی اھلیۃ لا اھلیۃ الوجوب ولا اھلیۃ الاداء ولا یوجب وضع
الخطاب ای سقوطہ عن المکرہ بحال سواء کان الاکراہ ملجئًا او لا لوجود الذمۃ والعقل
الذی علیہ مدار الخطاب او لان المکرہ بالفتح مبتلیٰ فی حالۃ الاکراہ کما انہ مبتلیٰ

(حاشیہ) الصورۃ الاولی ان یصوم المسافر ثم یفطر و الثانیۃ ان یصوم المقیم ثم یسافر ثم یفطر فلا کفارۃ فی ہاتین الصورتین نعم تجب الکفارۃ فی الصورۃ الثالثۃ وہی ان یصوم المقیم ثم یفطر قبل ان یسافر ۱۲ منہ۔
القید بالفتح بند و الحبس بازداشتن وقیل القید ما یوضع فی الرجل ۱۲ منہ سلمہ اللہ تعالیٰ

والابتلاء یحقق الخطاب الاتری انه متردد بین فرض وحظر واباحة و رخصة ویأثم فیه مرة ویوجر اخری فلا رخصة فی القتل والجرح والزنا بعذر الاکراه اصلا ولا حظر مع الکامل منه

فی حالة الاختیار والابتلاء یحقق الخطاب لانه لا یثبت بدونه ثم استدل علی ثبوت الابتلاء و تحقق الخطاب بقوله الاتری انه ای المکره متردد فی اتیان ما اکره علیه بین فرض کما اذا اکره علی اکل المیتة بالقتل فانه حینئذ یفرض علیه اکلها ولو صبر حتی مات یأثم لان اکلها کان مباحا له لانه تعالی قال الا ما اضطررتم الیه فثبت الاباحة بالاستثناء ومن اکره علی مباح یفترض علیه فعله وحظر ای ممنوع فی حالة الاکراه ایضا کما اذا اکره علی قتل مسلم بغیر حق فان صبر حتی مات یوجر واباحة کما اکره علی الافطار فی نهار رمضان فیج یباح له الفطر ورخصة کما اذا اکره علی اجراء کلمة الکفر علی لسانه فیرخص له ذلک بشرط ان یکون التصدیق فی قلبه والفرق بین الرخصة والاباحة هو ان فی المباح ترتفع الحرمة وفی الرخصة لا ترتفع الحرمة بل یرفع الاثم فقط والاولی عدم ذکر الاباحة لانها ان کان مع الاثم فی الصبر فهی الفرض والا فهی الرخصة فالحاصل انها داخل فی الفرض او الرخصة ویأثم فیه مرة ای فی الاقدام علی ما اکره علیه اذا کان حراما کقتل المسلم بغیر حق و یوجر اخری فی الاقدام علی ما اکره علیه اذا کان فرضا کاکل المیتة اذا اکره علیه بالقتل وکل من الاجر والاثم انما یکون بعد تعلق الخطاب فثبت ان المکره مخاطب ثم اشار الی امثلة الفرض والحظر والرخصة والاباحة بقوله فلا رخصة للمکره فی القتل ای قتل غیره اذا خاف علی نفسه الهلاک لانهما فی استحقاق العصمة سواء فلا یکون لصیانة نفسه باتلاف غیره فصار الاکراه فی حکم العدم لتعارض الحرمتین مع عدم المرجح والجرح وکذا لا رخصة له فی جرح غیره اذا قیل له اقطع ید فلان والا اقتلک حق لو قطع کان اثما لان اطراف المؤمن فی الحرمة مثل حرمة نفسه فی حق الغیر فتحقق التعارض بین حرمة نفسه وحرمة جرح غیره فلم یترجح نفسه علی جرح غیره فان قیل الاطراف ملحقة بالاموال فینبغی ان یرخص له فیها کما یرخص فی الاموال قلت الحاق الاطراف بالاموال انما هو فی صاحبه لا فی حق الغیر فعلی هذا یجوز له بذل طرفه لصیانة نفسه کما یجوز له بذل ماله لذلک والزنا وکذا لا یرخص له فی الزنا لانه بمنزلة القتل لان فیه ضیاع النسل فان النسب لا یثبت من الزانی فلم یکن ایجاب النفقة علیه والام لا یقدر علی الانفاق لعجزها عن الکسب فیفضی الی هلاک الولد فتامل وهذا فی زنا الرجل بالاکراه واما اذا کانت المرأة مکرهة بالزنا یرخص لها ذلک کما سیجئ بعذر الاکراه اصلا متعلق بالمسائل الثلث والحاصل ان الحرمة التی لا تنکشف لا تتخللها رخصة بعذر الاکراه سواء کان الاکراه ملجئا او لا کما فی تلک الامور فهذا مثال للحظر ای ما یبقی ممنوعا بعد الاکراه ولا حظر مع الکامل منه ای لا یبقی الحظر بعد الاکراه

في الميتة والخمر والخنزير ورخص في اجراء كلمة الكفر وافساد الصلوة والصوم واتلافه مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين المرأة من الزنا في الاكراه الكامل وانما فارق فعلها فعله في الرخصة لان نسبة الولد لا تنقطع عنها فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل ولهذا اوجب الاكراه

الكامل وهو الملجئ في الميتة والخمر والخنزير لانتفاء حرمة هذه الاشياء عند الاكراه الكامل لانه لم يثبت بالنص الا عند الاختيار لقوله تعالى قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان استثناء حالة الاضطرار عن الاحوال المحرمة يوجب الاباحة فصارت تلك الاشياء في حقه مباحا فمن امتنع عن اكلها عند الاضطرار بالاكراه فضيع دمه من غير اقامة لحق الله تعالى فكان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة كما لو امتنع عن اكل لحم الشاة وشرب الماء في تلك الحالة وان لم يكن عالما كان معذورا لخفاء دليل الحرمة عنده بالجهل وانما قيد بالكامل لان حرمة تلك الاشياء لا تسقط بالاكراه القاصر ومع هذا ان شرب الخمر لا يحد استحسانا لان الاكراه القاصر يصير شبهة في درء الحد وهذا امثال الفرض فان الاقدام على تلك الاشياء يصير فرضا بعد الاكراه الكامل لكونها مباحا في تلك الحالة ولا حاجة الى مثال الاباحة كما مر قلت ورخص المكره في اجراء كلمة الكفر على اللسان مع بقاء التصديق في القلب وافساد الصلوة والصوم اى رخص له في افساد الصلوة والصوم حالة الاكراه حين كونه مقيما صحيحا[1] واتلافه مال الغير اى رخص في اتلاف مال الغير اذا قيل له اتلف هذا المال والا اقتلك والجناية على الاحرام اى رخص له الجناية على احرامه بقتل الصيد ولبس المخيط بسبب الاكراه الكامل وتمكين المرأة من الزنا اى رخص للمرأة ان تمكن الرجل بالزنا في الاكراه الكامل متعلق بالكل هذا امثال الرخصة وانما صارت تلك الاشياء مرخصة فيها عند الاكراه الكامل لا مباحا لان حرمة تلك الاشياء باقية على حالها وانما رخص للمكره في الاكراه الكامل دفعا للحرج ولهذا لو صبر المكره حتى قتل كان شهيدا وماجورا ان شاء الله تعالى بخلاف المباح حيث لا يبقى الحرمة فيها ولا يوجر المكره في امتناعه عنه بل ياثم كما مر ولما كان يتوهم ان المرأة كما ترخص في الاكراه الكامل يجب ان يرخص الرجل ايضا في الاكراه الكامل دفعه بقوله وانما فارق فعلها اى فعل المرأة فعله اى فعل الرجل في الرخصة حيث رخص لها التمكين من الزنا ولا يرخص للرجل الزنا بالاكراه لان نسبة الولد لا تنقطع عنها بحال فلم يكن تمكين المرأة رجلا بالزنا في معنى القتل اى قتل الولد الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل بخلاف الرجل حيث ينقطع عنه نسبة الولد كما مر ولهذا اى لاجل ان الاكراه الكامل اوجب الرخصة في جانبها دون جانبه اوجب الاكراه

[1] وانما قيدنا بكونه مقيما صحيحا لانه لو كان مسافرا او مريضا وامتنع عن الافطار كان آثما مضيعا دمه بلا فائدة لان الفطر كان مباحا له في السفر والمرض لقوله تعالى من كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فلا يكون هذا القسم داخلا في امثلة الرخصة بل من امثلة المباح ۱۲ منه

عـه وهو ان الاباحة داخلة في الفرض او الرخصة ۱۲ رحمه الله تعالى

القاصر شبهة فی درء الحد عنها دون الرجل فثبت بهذه الجملة ان الاكراه لا يصلح لابطال شئ من الاقوال والافعال جملة الا بدليل غيره على مثال فعل الطائع وانما يظهر اثر الاكراه اذا تكامل فی تبديل النسبة واثره اذا قصر فی تفويت الرضاء فيفسد بالاكراه ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة

القاصر وهو الاكراه بالقيد او بالضرب شبهة فی درء الحد عنها دون الرجل والحاصل ان الاكراه الكامل لما اوجب الرخصة فی جانب المرأة اوجب الاكراه القاصر شبهة فی دفع الحد عنها حتى اذا اكرهت على الزنا بالقيد فمكنت الرجل بالزنا لا يجب عليها الحد والرجل لما لم يوجب الاكراه الكامل فی حقه الرخصة لم يوجب الاكراه الناقص شبهة فی درء الحد عنه حتى اذا اكره على الزنا بالضرب او القيد فزنی يجب عليه الحد واما الاكراه الكامل فيوجب شبهة فی درء الحد عنه استحسانا كما هو قول ابی حنيفة آخرا وهو قولهما فلا يجب عليه الحد وكان القياس ان لا يسقط عنه الحد كما هو قول ابی حنيفة اولا وهو قول زفر فثبت بهذه الجملة ای بما قلنا من ان الاكراه لا ينافی الاهلية ولا يسقط الخطاب حتى تثبت الاحكام المذكورة ان الاكراه لا يصلح لابطال شئ من الاقوال كالطلاق والعتاق والافعال جملة كالقتل واتلاف المال الا بدليل غيره على مثال فعل الطائع وهو ضد المكره والحاصل كما ان فعل الطائع وقوله لا يبطل بل يعتبر الا اذا الحقه دليل مغير فح لا يعتبر كما اذا قال لامرأته انت طالق يتم الطلاق بعد التكلم الا اذا الحقه مغير من استثناء او تعليق فح لا يقع وكذا اذا شرب الخمر او زنی يعتبر ذلك ويقيم عليه الحد الا اذا الحقه مانع ومغير كتحقق تلك الافعال فی دار الحرب او تمكين الشبهة فيها فح لا يعتبر فكذلك جميع افعال المكره واقواله تعتبر وتصح لصدورها عن عقل واهلية خطاب الا عند وجود المغير فح لا تصح ولا تعتبر ولما كان يرد ان الاكراه لما لم يصلح لابطال شئ من الاقوال والافعال ففی ای موضع يظهر اثره دفعه بقوله وانما يظهر اثر الاكراه فی الامرين اذا تكامل الاكراه بان يكون ملجئا يظهر اثره فی تبديل النسبة حتى يكون الفعل منسوبا الى المكره بالكسر بعد ما كان منسوبا الى المكره بالفتح بشرط عدم المانع عن التبديل وكون ذلك الفعل صالحا للتبديل هذا اول الامرين ويظهر اثره اذا قصر بان لم يكن ملجئا فی تفويت الرضاء لا فی تفويت الاختيار حتى ان من اكره بالقيد او بالضرب يبقى اختياره ولكن يفسد رضائه وهذا آخر الامرين الذين يظهر فيهما اثر الاكراه ثم تفرع على تفويت الرضاء فقال فيفسد بالاكراه سواء كان كاملا او قاصرا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة فينعقد تلك التصرفات فاسدة اما الانعقاد فلصدورها من اهلها فی محلها واما الفساد فلفوات الرضاء الذی هو شرط النفاذ حتى لو اجاز المكره بعد زوال الاكراه يصح لزوال المفسد

ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه
واذا اتصل الاكراه بقبول المال فی الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب
لان الاكراه يعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعا والمال ينعدم عند عدم الرضاء
فكان المال لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال بخلاف
الهزل لانه يمنع الرضاء بالحكم دون السبب

واما التصرفات التی لا تتوقف علی الرضاء كالطلاق والعتاق فتنفذ من المكره كما تنفذ من الطائع وانما قلنا سواء كان الاكراه كاملا او قاصرا لان فی تفويت الرضاء كلاهما سواء ولا يصح الاقارير كلها ای سواء كانت بالاكراه الملجئ او بالقاصر وسواء كانت بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله لان صحتها تعتمد علی قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه ای عدم المخبر به وهی انه انما تكلم به لدفع الضرر عن نفسه لا لوجود المخبر به فلم يترجح جانب صدقه بل يترجح كذبه فلم يثبت حكمه واذا اتصل الاكراه سواء كان كاملا او قاصرا عطف علی قوله ولا يصح بقبول المال فی الخلع بان اكرهت المرأة علی قبول المال فی الخلع فتقبلت ذلك وقد دخل بها الزوج فان الطلاق يقع والمال لا يجب عليها لان الاكراه يعدم الرضاء بالسبب وهو عقد الخلع هنا والحكم جميعا وهو وجوب المال ففی هذه الصورة يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا علی القبول وقد وجد وعدم الرضاء بالعقد لا يخل فی وقوعه ثم يخل بوجوب المال فلذا لا يجب عليها المال واليه اشار بقوله والمال ای وجوب المال ينعدم عند عدم الرضاء لان الرضاء شرط له وفوات الشرط يوجب فوات المشروط فكان المال لم يوجد ای لم يذكر فوقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال فانه اذا طلق الصغيرة زوجها علی مال يتوقف طلاقها علی قبولها فاذا قبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزم عليها المال لبطلان التزامها فكذا هنا ولما كان يرد ان الاكراه اذا كان ملحقا بالهزل فی الطلاق وجب ان لا ينفصل المال عن الطلاق فيما اكرهت علی الخلع كما لا ينفصل فی الهزل بالخلع بالاتفاق لان عند ابی حنيفة اذا لم تلتزم المرأة المال فی الهزل بالخلع ولا تقبله لا يقع الطلاق ولا يلزم المال وعندهما يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف علی الرضاء والحال ان فی الخلع بالاكراه انفصل المال عن الطلاق حيث وقع الطلاق بغير مال اشار الی دفعه بالفرق بين الخلع بالهزل والخلع بالاكراه حيث قال بخلاف الهزل لانه يمنع الرضاء بالحكم دون السبب لان الهازل انما يتكلم باختياره بغير اكراه عليه فالسبب مرضی عنده وحاصل الفرق ان الهزل انما يمنع اختيار الحكم والرضاء به واما السبب فالرضاء والاختيار ثابت فيه والاكراه يمنع الرضاء بالسبب والحكم جميعا

فكان كشرط الخيار على مامر واذا اتصل الاكراه الكامل بما يصلح ان يكون الفاعل فيما آلة لغيره مثل اتلاف النفس والمال ينسب الفعل الى المكره ولزمه حكمه

واذا اتفقا وهذا اذا علم ان اباحنيفة رح قال انه قد تحقق فى الهزل الرضاء بالسبب فقط يصح التزام المال موقوفا على تمام الرضاء لوجود السبب لكن توقف ثبوته على رضاءها بحكم العقد اذ المال لا يثبت بدون الرضاء بالحكم وتوقف وقوع الطلاق على ثبوت المال لان الطلاق فى الخلع يقابل المال فاذا التزمت المال ورضيت بحكم العقد يقع الطلاق ويلزم المال والا فلا يقع الطلاق ولا يلزم فكان المال كشرط الخيار من جانبها بان اختلعت على ان يكون لها الخيار الى ثلثة ايام فان هذا شرط الخيار انما يمنع رضائها بالحكم دون السبب حتى اذا التزمت المال يقع الطلاق ويلزم المال والا فلا على مامر بيانه فى بحث الهزل وهذا بخلاف الاكراه حيث ينعدم السبب والحكم جميعا فاذا لم ترض بالسبب فى الاكراه لم يصح التزام المال بعقد الخلع فيقع الطلاق لقبولها عقد الخلع ولا يلزم المال لعدم الرضاء به ولا يتوقف احدهما على الاخر فافترقا فهذا الفرق على قول ابى حنيفة واما على قولهما فهو ان ما يدخل على الحكم دون السبب اى ما لا يبطل السبب ولكن يعدم الحكم كالهزل وشرط الخيار لا يؤثر فى بدل الخلع بالمنع اى لا يمنع وجوب المال اصلا لانه لما لم يؤثر فى احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع لعدم توقفه على الرضاء لم يؤثر فى الاخر ايضا وهو لزوم المال لانه تابع للطلاق فيلزم المال بلزومه فيقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء واما ما يدخل على السبب كالاكراه ويؤثر بالمنع فى المال دون الطلاق لان المال فى الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن فى البيع فلابد لصحته من الايجاب كثبوت الثمن والداخل على السبب يمنع الايجاب فلم يثبت به المال فيصير كان المال لم يكن فى العقد فيقع الطلاق بغير مال فى الاكراه فافترقا وظهر مما قررنا ان قوله فكان كشرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق بين الهزل والاكراه فى الخلع على المذهبين ولما فرغ من بيان تاثير الاكراه القاصر فى تفويت الرضاء الواقع فى الاقوال شرع فى تاثير الاكراه الكامل فى تبديل النسبة الواقع فى الافعال غالبا فقال واذا اتصل الاكراه الكامل بما اى بافعال يصلح ان يكون الفاعل فيها اى فى تلك الافعال والضمير يرجع الى ما آلة لغيره مثل اتلاف النفس واتلاف المال ينسب الفعل الى المكره بالكسر ولزمه حكمه ويخرج المكره بالفتح من البين ويلحق بالآلة لفساد اختياره بالاكراه الكامل اذ هو ملجأ الى هذا الفعل والانسان مجبول على حب الحياة فلما هددها القتل بان قال المكره بالكسر اقتل فلانا واتلف ماله

لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار والفاسد فی معارضة الصحيح كالعدم فصار المكره بمنزلة عديم الاختيار آلة للمكره فيما يحتمل ذلك اما فيما لا يحتمله فلا يستقيم نسبته الى المكره فلا يقع المعارضة فی استحقاق الحكم فبقی منسوبا الی الاختيار الفاسد وذلك مثل الاكل والوطی والاقوال كلها فانه لا يتصوران يأكل الانسان بفم غيره وان يتكلم

والا لاقتله وطلب لنفسه مخلصا من الهلاك بالاقدام على القتل او تلف الاموال وان كان حراما فسد اختياره بهذا الوجه واليه اشار بقوله لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار لما قلنا ولما كان يتوهم ان المكره بالفتح له اختيار وان كان فاسدا فيمكن ان يضاف اليه الفعل ولا يلحق بالآلة دفعه بقوله والفاسد اى الاختيار الفاسد الحاصل للمكره بالفتح فی معارضة الاختيار الصحيح الحاصل للمكره بالكسر كالعدم لا يعبأ به فصار المكره بالفتح بمنزلة عديم الاختيار آلة للمكره كالسيف والعصا والآلة لا تصلح ان ينسب الفعل اليها ويلزمها الحكم فلا جرم لا ينسب الفعل الى المكره بالكسر ويلزم حكمه من قود وقصاص بالاجماع وهذا انما يمكن فيما يحتمل ذلك اما فيما لا يحتمله اى ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره وهو بعض الافعال وجميع الاقوال فلا يستقيم نسبته اى ما لا يحتمل الى المكره بالكسر بل ينسب الى المكره بالفتح فلا يقع المعارضة بين الاختيار الصحيح والفاسد فی استحقاق نسبة الحكم اليه لانهما لم يتعارضا هنا فبقی الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره لانه هو الصالح حينئذ لا غير وذلك اى ما لا يحتمل ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره مثل الاكل والوطی من الافعال والاقوال كلها كالطلاق والعتاق والنكاح فانه لا يتصور اى لا يمكن ان يأكل الانسان بفم غيره دليل على الاول وهو الاكل واما دليل الوطی فهو ان الوطی بآلة الغير غير ممكن وكذا لا يتصور ان يتكلم الانسان بلسان الغير هذا دليل الاقوال كلها ففی هذا القسم لو اكره الرجل على مباشرته يقتصر حكمه على المباشر وينسب اليه الفعل حتی اذا اكره انسان ان يأكل فی الصوم يفسد صوم الآكل خاصة وكذا لو اكره على ان يأكل مال الغير يأثم الآكل خاصة ولكن اختلف فی وجوب الضمان فذكر فی شرح الطحاوی والخلاصة انه لو اكره على اكل مال الغير فالضمان على المحمول دون الحامل لان منفعة الاكل حصلت للآكل فالضمان عليه وفی المحيط تفصيل وهو انه لو اكره على اكل طعام نفسه فان كان جائعا لا يرجع على الحامل لان المنفعة حصلت للمحمول وان كان شبعان يرجع عليه لان المنفعة لم يحصل للمحمول ولو اكره على اكل طعام غيره يجب الضمان على الحامل سواء كان جائعا او لا وكذا لو اكره على الزنا لا يجب به الحد على واحد منهما وجب به العقر على المحمول ولا يرجع به على الحامل لان منفعة الوطی حصلت له هذا فی الافعال

وكذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره الا ان يكون المحل غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك يتبدل بان يجعل آلة مثل اكراه المحرم على قتل الصيد ان ذلك يقتصر على الفاعل لان المكره انما حمله على ان يجني على احرام نفسه وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة يصير محل

وكذا الحكم في الاقوال التي لا تنفسخ ولا تتوقف على الرضا كالطلاق والعتاق والنكاح والتدبير والعفو من دم العمد والنذر واليمين فلو اكره بها احد وتكلم بها تنفذ على المكره بالفتح ولم تبطل بالكره ولما كان قسم من الافعال (وهو كل فعل صلح المحمول الذي فيه للحامل صورة لا محلا بان يصلح آلة فيه بالنظر الى ذات الفعل لكن لا يصلح آلة فيه بالنظر الى محله) مترددا فيه ان هذا القسم مما لا يحتمله او مما يحتمله فبين المص ذلك بقوله وكذلك اي مثل ما لا يحتمل ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره بل ينسب الى المباشر اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره بالنظر الى ذات الفعل الا ان يكون المحل اي محل الفعل المكره عليه غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة اي الفعل بالنظر الى نفسه يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره ولكن بالنظر الى المحل لا يصلح آلة فيه بمعنى انه لو جعل آلة فيه يتبدل المحل المكره عليه اذ في صورة كون المكره آلة محل الاكراه هو احرام المكره بالكسر كما سياتي تقريره وفي صورة نسبة الفعل الى المكره بالفتح محله احرامه لا احرام المكره بالكسر وبينهما مغايرة صورة وهذا معنى قوله الا ان المحل الخ وكان في هذه الجملة بيان التغاير المذكور بقوله الا ان المحل الخ ذلك المحل يتبدل بان يجعل المكره بالفتح آلة للمكره بالكسر يعني لو جعل المكره آلة للمكره يلزم تبدل المحل حيث يصير محل الاكراه احرام المكره بالكسر ح يلزم بطلان الاكراه وعود الفعل الى المباشر فلا يقتصر الفعل على المباشر ابتداء مثل اكراه المحرم على قتل الصيد اي اذا اكره انسان محرما على قتل صيد فقتله فالقياس ان لا يجب شيء لا على الآمر اذا كان حلالا لانه لو قتله بنفسه لا يلزمه شيء فكذا لو اكره عليه غيره ولا على المامور لانه بالالجاء التام صلح ان يكون آلة للآمر فيه فانعدم الفعل منه ولكن الاستحسان ان ذلك يقتصر على الفاعل لا ان يجعل آلة له لانه لو جعل آلة له لبطل الاكراه واللازم باطل اذ الفرض انه مكره اما الملازمة فهي ان في جعله آلة يلزم نقل محل الاكراه او الجناية الى المكره بالكسر لان المكره بالكسر انما حمله على ان يجني على احرام نفسه وهو اي المكره بالفتح في ذلك اي في ايقاع الجناية على احرامه لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة لغيره في ذلك كما قلتم لانتقل فعله وهو جناية على احرام نفسه الى غيره وهو المكره بالكسر لان الآلة لا تصلح ان ينسب اليها الفعل فيكون غيره جانيا على احرامه ذلك غير ممكن لان الانسان لا يجني على احرام غيره فلا محالة يصير محل ۲۱

الجنایۃ احرام المکرہ وفیہ خلاف المکرہ وبطلان الاکراہ وعود الامر الی المحل الاول ولہذا قلنا ان المکرہ علی القتل یاثم اثم لانہ من حیث انہ یوجب الماثم جنایۃ علی دین القاتل وھو لا یصلح فی ذلک التہ لغیرہ ولو جعل التہ لغیرہ لتبدل محل الجنایۃ وکذلک قلنا فی المکرہ علی البیع والتسلیم ان تسلیمہ یقتصر علیہ

الجنایۃ احرام المکرہ بالکسر لو کان محرما اذ جنایۃ کل واحد انما تقع علی احرام نفسہ لا علی احرام الغیر وفیہ خلاف مدعی المکرہ بالکسر لانہ اوقع الفعل فی غیر المحل الذی امرہ بالایقاع فیہ وبطلان الاکراہ لو توقع الفعل علی خلاف ما امرہ بہ فکانما وقع بطریق الطواعیۃ فبطل الاکراہ وعود الامر الی المحل الاول وھو احرام المحمول لان سبب نقلہ الاکراہ فاذا ابطل الاکراہ بطل النقل فثبت ان النقل الی الحامل بجعل المکرہ المحمول آلۃ لہ مستلزم لعودہ فیہ فلم یکن فیہ فائدۃ فیقتصر الفعل علی الفاعل ابتداء قطعا للمسافۃ واحترازا عن الاشتغال بما لا فائدۃ فیہ ولہذا ای لاجل انہ اذا تبدل محل الجنایۃ بجعلہ آلۃ لہ یقتصر الفعل علی المباشر قلنا ان المکرہ بالفتح علی القتل یاثم اثم القتل لانہ قصد الممنوع وھو قتل المسلم والقصد محل القلب وھو لا یصلح آلۃ لغیرہ فیہ اذ الانسان لا یقصد بقلب غیرہ کما لا یتکلم بلسان غیرہ فلذا بقی اثم القتل علیہ وان یصلح آلۃ لہ فی تفویت المحل وھو ازھاق روح المقتول فینتقل الفعل الی الامر من حیث الاتلاف فلذا یجب علیہ القصاص فی الدیۃ والکفارۃ ویحرم عن المیراث لا من حیث الاثم لانہ القتل من حیث انہ یوجب المأثم جنایۃ علی دین القاتل وھو ای القاتل لا یصلح فی ذلک الاثم ان یکون آلۃ لغیرہ اذ لا یمکن مکتسب الاثم علی غیرہ فانہ لا تزر وازرۃ وزر اخری ولو جعل آلۃ لغیرہ لتبدل محل الجنایۃ اذ فی جعلہ آلۃ یلزم ان ینسب ذلک الاثم الی الامر لان الآلۃ لا تصلح ان تضاف الیہا الفعل فصار کان المکرہ بالکسر کسب الاثم علی المکرہ بالفتح وذا لا یمکن فحینئذ یکون محل الجنایۃ ھو المکرہ بالکسر وقد کان محلہا المکرہ وھو لم یامرہ ان یکسب الاثم علیہ فیبطل الاکراہ وبطلانہ یستلزم عود الفعل الی المباشر فلا فائدۃ فی نقلہ فیقتصر علیہ ابتداء والحاصل ان لقتل المسلم اعتبارین احدہما انہ یوجب تفویت المحل وبہذا الاعتبار یصلح ان یکون المباشر آلۃ لغیرہ وثانیہما انہ یوجب الاثم وبہذا الاعتبار لا یصلح ان یکون المباشر آلۃ لغیرہ وکذلک ای کما قلنا ان القتل من حیث الاثم یقتصر علی المباشر وفی بعض النسخ لذلک قلنا فی المکرہ علی البیع والتسلیم بان اکرہ علی بیع شئ فباع ثم اکرہ علی تسلیمہ الی المشتری فسلم ان تسلیمہ یقتصر علیہ حتی یثبت الملک للمشتری بالقبض ملکا فاسدا کسائر البیوع الفاسدۃ اما الانعقاد فلصدورہ عن اہلہ واما الفساد فلفوات الرضاء ولا ینتقل الی المکرہ بالکسر بجعل المکرہ بالفتح آلۃ لہ فیہ لان المباشر وان کان یصلح آلۃ فی نفس التسلیم من حیث انہ مستلزم لانتقال مالیۃ المبیع اما باعتبار

لان التسليم تصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل المكره آلة لغيره لتبدل المحل ولتبدل ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصبا محضا وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب واذا ثبت انه امر حكمي صرنا اليه استقام ذلك فيما يعقل ولا يحس

انه تصرف من المباشر لا يصلح ان يكون آلة واليه اشار بقوله لان التسليم تصرف من المباشر في بيع نفسه بالاتمام قوله بالاتمام متعلق بتصرف اي ان التسليم تصرف باتمام البيع اذ به يتم سبب الملك وهو البيع وذلك التصرف واقع منه في فعل نفسه هو البيع وهو اي المكره بالفتح في ذلك الاتمام لا يصلح آلة لغيره ولو جعل المكره بالفتح آلة لغيره لتبدل المحل لانه ح يكون فعله فعل المكره بالكسر اذ لا يضاف الفعل الى الآلة فصار كان الامر اخذه اي المال بلا وجه شرعي وهو غصب فيصير متصرفا في المغصوب وقد امره بالتصرف في المبيع بالتسليم و الاكمال والمغصوب غير المبيع ولتبدل ذات الفعل لان التسليم ح اي حين جعل المكره آلة له يصير غصبا محضا كما قلنا وقد كان ذلك التسليم متمما للعقد ولما كان يرد ان كل فعل يصلح ان يكون المباشر آلة للمكره فيه ينسب ذلك الفعل الى المكره والتسليم من حيث انه اتلاف ليد المالك وغصب صالح ان يكون المباشر آلة لغيره ولكنكم ما جعلتموه آلة فيه من هذه الحيثية حيث جعلتم التسليم مقتصرا عليه مطلقا اجاب عنه بقوله وقد نسبناه اي التسليم الى المكره بالكسر من حيث هو غصب وحاصل الجواب انا لا نسلم انا ما جعلناه آلة له من جهة ان التسليم اتلاف وغصب بل جعلناه آلة له من هذه الجهة ونسبناه الى المكره بالكسر حتى ان هلك المبيع في يد المشتري فللمكره بالفتح خيار ان شاء ضمن الحامل اي المكره بالكسر قيمته يوم التسليم وان شاء ضمن المشتري فحاصل الكلام ان التسليم من حيث انه متمم للبيع لم يجعل المباشر آلة للمكره فلا يكون غصبا محضا حتى ينفذ اعتاق المشتري لان التسليم بهذه الحيثية شبيهة بابتداء العقد ومن حيث انه اتلاف وغصب محض يجعل آلة له فينسب ذلك الاتلاف الى المكره بالكسر حتى كان للمكره بالفتح وهو البائع الخيار في التضمين عملا بالشبهتين ولما اراد المص ان يبين حكم الاعتاق من ان المباشر ايصلح آلة لغيره ام لا مهد له تمهيدا فقال واذا ثبت انه اي انتقال الفعل من المكره الى المكره يعني نسبته اليه امر حكمي صرنا اليه قوله صرنا صفة لامر حكمي يعني اذا ثبت ان الانتقال المذكور امر حكمي لا حسي استقام جواب اذا ذلك الانتقال فيما يعقل وجوده من الحامل ويمكن صدوره منه ولا يحس اي لا يوجد منه حسا اما الجزء الاول من شرط النقل وهو كونه معقولا فلانه لو لم يمكن وجوده منه كان ممتنعا فلا يصح نسبته اليه اصلا واما الجزء الثاني وهو كونه غير حسي فلانه لو صدر منه حسا كان نست

فقلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم ومعنى الاتلاف منه منقول الى الذى اكرهه لانه منفصل عنه فى الجملة متحمل للنقل باصله وهذا عندنا وقال الشافعى تصرفات المكره قولا تكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق لان صحة القول بالقصد والاختيار ليكون ترجمة عما فى الضمير فيبطل عند عدمه والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عنده واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وتمامه بان يجعل عذرا يبيح له الفعل

نسبتنا اليه حسية لا حكمية واذا ثبت هذا التمهيد فقلنا ان المكره على الاعتاق اى اعتاق عبد نفسه بما فيه الجاء اى المعتق بالاكراه الملجئ هو المتكلم المباشر فيقصر عليه الاعتاق حتى يكون الولاء له ولا ينتقل ذلك الفعل منه الى المكره بالكسر ويجعل آلة له لان شرط النقل هو كونه مما يعقل ولا يحبس لا يوجد لانه لا يمكن صدور العتق من المكره بالكسر بلسان المكره بالفتح اذ الانسان لا يمكن ان يتكلم بلسان الغير وعلى تقدير التسليم لا يمكنه ان يعتق عبد غيره اذ العبد الذى عتق بالاكراه ليس عبده بل هو عبد المكره بالفتح وكن معنى الاتلاف اى اتلاف مالية هذا العبد الناشى من المكره بالكسر ما يمكن صدوره من المكره بالكسر لم يوجد صدوره منه حسا لكنه لوجود الشرط منقول الى الذى اكرهه وهو المكره بالكسر فينسب اليه الاتلاف حتى ضمن قيمة العبد للباشر موسرا كان او معسرا ولما كان يرد ان الاعتاق لما لم ينتقل الى المكره بالكسر فكيف ينتقل الاتلاف اليه مع انه فى ضمنه دفعه بقوله لانه اى الاتلاف منفصل عنه اى عن الاعتاق فى الجملة اذ فى صورة قتل العبد يوجد الاتلاف ولا يوجد الاعتاق متحمل للنقل باصله اى الاتلاف يحتمل ان ينتقل الى المكره بالكسر ابتداء بان يتلف عبد المكره بالقتل فان ينتقل اليه بعد صدوره من المكره بالفتح بجعله آلة له فينتقل الاتلاف اليه بغير الاعتاق وهذا الذى ذكر من احكام الاكراه عندنا وقال الشافعى تصرفات المكره قولا كالطلاق والعتاق والبيع مما يتعلق بالقول تكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق لان صحة القول انما يكون بالقصد والاختيار ليكون بيانه ترجمة عما فى الضمير ودليلا عليه فيبطل القول عند عدمه اى لعدم الاختيار التى صدر بغير اختيار لا يكون بناء على ما هو المقصود فى القلب مثل كلام النائم والصبى والمجنون والاكراه يدل على ان المكره تكلم لدفع الضرر عن نفسه لا لبيان ما هو المقصود فى قلبه فلا يكون معتبر العدم صدوره عن قصد صحيح هذا فى الاقرار بغير حق اما لو اكره بحق فيصح تصرفاته القولية حتى لو اكره الحربى على الاسلام يصح اسلامه وكذا لو اكره القاضى المديون على بيع ماله صح لانه اذا كان الاكراه بحق فقد امرنا الشرع بالاكراه على ذلك التصرف فيكون ذلك من الشرع طلبا للتصرف ومطلوب الشرع يكون صحيحا والاكراه بالحبس الدائم مثل الاكراه بالقتل عنده اى عند الشافعى فى ابطال القول والفعل عن المكره هذه احكام التصرفات القولية واما التصرفات الفعلية فحكمها على قول الشافعى ما بينه بقوله واذا وقع الاكراه على الفعل سواء امكن نسبته الى المكره او لا فاذا تم الاكراه بطل اى سقط حكم الفعل عن الفاعل المباشر فلا يؤاخذ به الفاعل اصلا سواء يؤاخذ به المكره او لا وقوله فاذا تم جزاء لقوله اذا وقع وتمامه اى الاكراه بان يجعل عذرا يبيح له اى للمكره بالفتح الفعل شرعا كالاكراه بالقتل او بالحبس الدائم على

فان امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه والا فيبطل اصلا وقد ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم الاختيار لكنه ينتفي به الرضاء او يفسد به الاختيار الى آخر ما قررناه والذى يقع به ختم الكتاب باب حروف المعانى فنشطر من مسائل الفقه مبنى عليها

اتلاف على الغير او شرب الخمر او الافطار فى نهار رمضان فانه يجعل الفعل عنده دائما كانت اباحة الفعل دليلا على تمام الاكراه لانها تدل على كمال العذر وصيرورته ملجئا كما فى حق المضطر الى اكل الميتة فان اباحتها تدل على كمال العذر واذا لم يتم الاكراه بعدم اباحة الفعل فلا يبطل الفعل عن الفاعل بل يؤاخذ به كما اذا اكره على الزنا وقتل المسلم بغير حق فانه لا يحل له ارتكابهما وهذا يدل على ان الاكراه غير تام فيحد ويجب القصاص وبعد خروج المباشر من البين ينظر الى ان ذلك الفعل فان امكن ان ينسب الى المكره بالكسر نسب اليه وجعل هو المؤاخذ به ويكون الفاعل آلته كالاكراه على اتلاف المال فانه يجب الضمان عليه والا اى ان لم يمكن نسبته الى المكره فيبطل اصلا اى فيبطل ذلك الفعل بالكلية ولم يؤاخذ به احد كالاكراه على افطار صوم رمضان فان افطر يفسد صومه ويجعل كانه اكل ناسيا وقد ذكرنا نحن ما هو الاصل فى باب الاكراه من ان الاكراه لا يعدم الاختيار اى لا يبطله بالكلية لكنه اى الاكراه ينتفي به الرضاء سواء كان الاكراه ملجئا او لا او يفسد به الاختيار اذا كان ملجئا الى آخر ما قررناه فى اول البحث من ان المكره لا يبطل اختياره لانه ابتلى بين الامرين فاختار ايسرهما فثبت له الاختيار ولكن ذلك مبنى على اختيار الآخر اكراهه على المباشرة فلم يكن مستقلا فى الفعل فكان اختياره فاسدا فاذا ثبت ان له اختيارا فاسدا او يفوت بالاكراه رضائه فلم يكن له اثر اهدار تصرفاته القولية والفعلية بالكلية كما قال الشافعى بل يترتب الاحكام على فساد الاختيار وفوات الرضاء كما مر بيانها والذى يقع به ختم الكتاب باب حروف المعانى ولما كان هذا البحث من مسائل النحو الا انه يتعلق به بعض احكام الشرع اورده فى آخر الكتاب تتميما للفائدة وبعضهم كصاحب المنار الحق هذا البحث بالحقيقة والمجاز وبالجملة هذا البحث من مبادى اللغوية فحقها ان يذكر قبل المقاصد لكن المصر ومن سلك مسلكه لم يراعوا الترتيب بين المبادى والمقاصد بل خلطوا بين مقاصد الفن ومباديه حروف المعانى احترز عن حروف المبانى وهى الحروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى والمراد بحروف المعانى ما توصل معانى الافعال الى الاسماء او ما تدل على معنى فى غيره ثم اطلاق الحروف على ذكر فى هذا الباب تغليب لان كلمات الشروط والظروف المذكورة فى هذا الباب اسماء فنشطر من مسائل الفقه مبنى عليها

ابحاث المعانی

باب حروف المعانی

والكثرها وقوعا حروف العطف والاصل فيها الواو وهى لمطلق الجمع عند نامن غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وعليه عامة اهل اللغة وائمة الفتوى وانما يثبت الترتيب فى قوله ان نكحتها فهى طالق وطالق وطالق حتى لا يقع به

بحث الواو

والشطر النصف والمراد به البعض فهذا تعليل لقوله والذى يقع به ختم الكتاب حروف المعانى لان الكتاب فى اصول الفقه وهى ماينبنى عليه مسائل الفقه والحروف ايضا تبتنى عليها بعض المسائل فوجب ادراج مبحثها فى الكتاب ولكن لما كان من مسائل النحو الصرفة اورده فى اخر الكتاب فتامل واكثرها اى الحروف وقوعا فى الكلام واستعمالا فيه حروف العطف لانها تدخل على الافعال والاسماء بخلاف حروف الجر وكلمات الشرط فان الاولى لا تدخل على الافعال والثانية لا تدخل على الاسماء والعطف فى اللغة الثنى والرد وفى الاصطلاح ان يرد احد المفردين الى الاخر فيما حكمت او احدى الجملتين الى الاخرى فى الحصول وفائدته الاختصار واثبات للمشاركة كذا قيل والاصل فيه اى العطف الواو لان سائر الحروف تدل على معنى زائد على الاشتراك بخلاف الواو فانها لمجرد الاشتراك فهى بمنزلة المطلق وسائر الحروف بمنزلة المقيد و المطلق اولى بالاصالة وهى لمطلق الجمع عند نامن غير تعرض لمقارنة اى معية فى الزمان كما ذهب اليه بعض اصحابنا ولا ترتيب اى تقدم احدهما على الاخر فى الزمان كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعى مستدلا بقوله عليه السلام لبى بما بدأ الله به فبدأ بالصفا وقرء ان الصفا والمروة من شعائر الله رواه الترمذى وابوداؤد والمالك فى مؤطاه فهم عليه السلام منه الترتيب[1] وقوله تعالى واركعوا واسجدوا فان تقديم الركوع على السجود واجب أجيب عن الاول لعل الترتيب ثبت عنده عليه السلام من وحى غير متلو والاحالة على الاية باعتبار ان التقديم فى الذكر يدل على الاهتمام والترجيح وعن الثانى انه معارض لقوله تعالى واسجدى واركعى فان تقديم السجود على الركوع خلاف الاجماع وعليه عامة اهل اللغة وائمة الفتوى واستدلوا عليه بانها لو كانت للترتيب لزم محذورات منها ان يتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة بالاية الاخرى وهى قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة والتناقض فى كلامه محال ومنها ان لا يصح قولنا تقابل زيد وعمرو اذ التقابل المقتضى للمعية لا يتصور مع الترتيب وانه صحيح بالاتفاق و لما كان يرد انه اذا قال احد للاجنبية ان نكحتها فهى طالق وطالق كما لو قال لغير الموطوءة انت طالق و طالق وطالق فعند ابى حنيفة تقع واحدة وعندهما ثلث فعلم ان الواو للترتيب عنده فيقع الاولى منفردة ولم يبق المحل للثانية والثالثة وللمقارنة عندهما حيث يقع الكل مرة واحدة دفعه بقوله وانما يثبت الترتيب فى قوله للاجنبية ان نكحتها فهى طالق وطالق وطالق حتى لا يقع به اى بقوله

[1] وقد اجيب عنه انه لو كان الترتيب يفهم من الاية لما قال عليه السلام ابدؤا بما بدء الله تعالى به كما رواه النسائى والدارقطنى بصيغة الامر ۱۲ منه

الا واحدة فی قول ابی حنیفةؒ خلافا لصاحبیہ ضرورة ان الثانیة تعلقت بالشرط بواسطة الاولی لا مقتضی الواو وفی قول المولی اعتقت هذه وهذه وقد زوجهما الفضولی من رجل انما بطل نکاح الثانیة لان صدر الکلام لا یتوقف علی اٰخره اذا لم یکن فی اٰخره ما یغیر اوله وعتق الاولی یبطل محلیة الوقف

الا واحدة فی قول ابی حنیفة خلافا لصاحبیہ فان عندهما یقع الثلث ضرورة ان الثانیة تعلقت بالشرط بواسطة الاولی لا مقتضی الواو وحاصل الجواب ان الترتیب عنده لم یثبت بموجب الواو کما زعمتم بل بموجب الکلام وضرورته وهی قوله (ان نکحتها فهی طالق) جملة تامة لا تحتاج الی ما بعدها واما قوله (وطالق وطالق) فجملة ناقصة فیتوقف علی الجملة الاولی لا محالة اذ الناقصة مفتقرة الی الکاملة فی افادة المعنی اذ لم یکن العطف لما افادت الناقصة شیئا فاذا عطفت علی قوله (فهی طالق) تعلقت بالشرط وهو قوله (ان نکحتها) بواسطة فکان الاول متعلقا بالشرط بغیر واسطة والثانی بواسطة والثالث بواسطتین بالترتیب واذا وجد الشرط ینزلن بالترتیب السابق بان تقع الاولی اولا ثم الثانیة فاذا وقعت الاولی لم یبق المحل للثانیة والثالثة لکون المرءة غیر مدخولة بها فتبین بواحدة هذا الجواب من قبله واما من قبلهما فهو ان موجب الکلام الاجتماع والاشتراک ای اشتراک المعطوف والمعطوف علیہ فی الشرط فساوت الثانیة والثالثة الاولی فی التعلیق بالشرط بلا واسطة وصار کانه کرر الشرط بان قال ان نکحتها فهی طالق وان نکحتها فهی طالق وان نکحتها فهی طالق فاذا وجد الشرط وقعن جملة واحدة هذا کله ان قدم الشرط واما ان اٰخره بان قال فهی طالق وطالق وطالق ان نکحتها یقع الثلث اتفاقا لانه وجد فی اٰخر الکلام ما یغیر اوله فتعلقن معا بالشرط فعند وجود الشرط یقعن جملة ولما کان یرد نقض اٰخر علی اصلنا وهو ان رجلا فضولیا لو زوج امتین لرجل من رجل بعقدة او عقدتین بغیر اذن مولاهما کان النکاح موقوفا علی اجازة المولی او علی عتقهما فلو اعتقهما معا لم یبطل نکاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بین الحرة والامة ولو انفصل فی العتق یبطل نکاح الثانیة لان الاولی صارت حرة قبلها ولا یجوز نکاح الامة علی الحرة واما لو اعتقهما بالعطف بان قال اعتقت هذه وهذه فیبطل نکاح الثانیة فعلم ان الواو للترتیب والا لما بطل نکاحها دفعه بقوله وفی قول المولی اعتقت هذه وهذه وقد زوجهما الفضولی برضاهما ای بعقدة او عقدتین من رجل انما بطل نکاح الثانیة لان صدر الکلام لا یتوقف علی اٰخره اذا لم یکن فی اٰخره ما یغیره اوله والمغیر ههنا لیس بموجود فی اٰخر الکلام فاذا لم یتوقف صدر الکلام وهو قوله اعتقت هذه علی اٰخر الکلام وهو قوله (وهذه) یعتق الاولی قبل التکلم بعتق الثانیة فلا تبقی الثانیة محلا للنکاح وان کان موقوفا والیہ اشار بقوله وعتق الاولی یبطل محلیة الوقف

فبطل الثانی قبل التکلم بعتقها بخلاف ما اذا زوج الفضولی اختین فی عقدتین فقال اجزت هذہ وھذہ حیث بطلا جمیعا لان صدر الکلام وضع لجواز النکاح واذا اتصل بہ اخر سلب عنہ الجواز فصار اخرہ فی حق اولہ بمنزلۃ الشرط والاستثناء وقد تدخل الواو علی جملۃ کاملۃ بخبرھا فلا تجب المشارکۃ فی الخبر وذلک مثل قولہ ھذہ طالق ثلاثا وھذہ طالق ان الثانیۃ تطلق واحدۃ

ای اعتق الاولی یبطل کون الثانیۃ محلا لنکاح الموقوف فبطل النکاح الثانی قبل التکلم بعتقها او بعتق الثانیۃ فعلم ان نکاح الثانیۃ لم یبطل بموجب الواو بل بوجہ اخر وھو ما ذکر فی المتن ولما کان یرد علیہ انہ علی ھذا ینبغی ان یجوز نکاح الاولی من الاختین فیما اذا زوج الفضولی اختین من رجل واحد بعقدتین فبلغ الزوج خبر النکاح فقال اجزت ھذہ وھذہ کما یجوز نکاح الاولی من الامتین والحال انہ یبطل النکاحان اجاب عنہ بقولہ بخلاف ما وقیل جواب لسوال اخر وھو انہ فی ھذہ الصورۃ لما بطل النکاحان ثبت ان الواو تدل علی المقارنۃ لانہ لو اجازھا بکلام مفصول یبطل نکاح الثانیۃ فقط لا نکاح الاولی فاجاب بقولہ بخلاف ما اذا زوج ای رجلا الفضولی اختین فی عقدتین اما لو زوجہما بعقد فلا یتوقف علی الاجازۃ بل یبطل من اصلہ فقال الزوج اجزت ھذہ وھذہ حیث بطل النکاحان جمیعا وھذا البطلان لیس بسبب ان الواو تدل علی المقارنۃ بل لان صدر الکلام وھو قولہ اجزت ھذہ وضع لجواز النکاح واذا اتصل بہ اخر ای باخر الکلام وھو قولہ وھذہ سلب عنہ ای عن الصدر الجواز اذ لو ثبت بہ الجواز کما ثبت بصدرہ یلزم الجمع بین الاختین وھو حرام فصار اخرہ فی حق اولہ بمنزلۃ الشرط والاستثناء فی التغیر اذ اخر الکلام ھو ما یغیر اولہ لانہ لولم ینضم قولہ وھذہ الی قولہ اجزت ھذہ صح نکاح الاولی واذا انضم بطل نکاحہما الجمع بینہما فتوقف الاول علیہ کما لو تکلم بکلمۃ واحدۃ بان قال اجزتہما فلذا بطلا فثبت ان المقارنۃ انما ثبتت بدلیل اخر لا بالواو وانما تعرض الجواب بحسب السوال الاول فھو انہ لا یلزم جواز نکاح الاولی قیاسا علی نکاح الامتین لان قولہ اعتقت ھذہ ثم ما کان یتوقف علی اخرہ وھو (وھذہ) لان الاخیر لم یکن مغیر الصدر فلم یتوقف الاول علی الاخر فلو قال اعتقت ھذہ عتقت بلا توقف ولہ وبطل نکاح الثانیۃ قبل ان یقول وھذہ واما ھنا فلیس کذلک کما عرفت وقد تدخل الواو علی جملۃ کاملۃ بخبرھا الباء متعلقۃ بکاملۃ ای کمالها بخبرھا فلا تجب بھذا العطف المشارکۃ فی الخبر ای لم یثبت المشارکۃ فی الخبر الاول للمبتدأ الثانی وذلک مثل قولہ ھذہ طالق ثلاثا وھذہ طالق فلا یثبت المشارکۃ للمبتدأ الثانی وھو قولہ (وھذہ) فی الخبر الاول (وھو قولہ طالق ثلاثا) حتی ان الثانیۃ تطلق واحدۃ لان کلا من الجملتین تامۃ لا یفتقر احدھما الی الاخری فقولہ ھذہ طالق ثلاثا جملۃ تامۃ وکذا قولہ وھذہ طالق جملۃ مستقلۃ لا تحتاج الی ان تشترک فی الخبر الاول

لان الشرکة فی الخبر کانت واجبة لافتقار الکلام الثانی اذا کان ناقصا فاذا کان کاملا فقد ذهب دلیل الشرکة ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارک الاولی فیما تم بہ الاولی بعینہ حتی قلنا فی قولہ ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثانی یتعلق بذلک الشرط بعینہ ولا یقتضی الاستبداد بہ کانہ اعادہ وانما یصار الیہ فی قولہ جاءنی زید وعمرو ضرورة ان المشارکة فی مجیئ واحد لا یتصور وقد یستعار الواو للحال بمعنی الجمع ایضا

لان الشرکة فی الخبر کانت واجبة لافتقار الکلام الثانی الیہا اذا کان الکلام الثانی ناقصا فی افادة المعنی کما قولہ (وھذہ) فی قولہ (ھذہ طالق وھذہ) ناقص لا یفید بغیر الاشتراک فی الخبر وھو طالق فاذا کان کاملا فقد ذھب دلیل الشرکة وھو الافتقار وتسمی ھذہ الواو واو الابتداء فہی حینئذ عند البعض للمجاز لان اصل العطف الشرکة فی الحکم ولم یوجد وعند البعض للحقیقة کما کانت لثبوت الشرکة فی حصول مضمون الجملتین ولہذا ای لاجل ان وجوب الشرکة فی الخبر لوجہ الافتقار قلنا ان الجملة الناقصة ای غیر المفیدة بنفسہا تشارک الجملة الاولی فیما تم بہ الاولی بعینہ حتی قلنا فی قولہ ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان طلاق الثانی یتعلق بذلک الشرط بعینہ ولا یجعل کانما اعید مرة اخری فقولہ وطالق متعلق بالشرط المذکور بعینہ وھو ان دخلت الدار لانہ متعلق بشرط محذوف مثل الشرط الاول ولا یقتضی الثانی الاستبداد بہ ای الاستقلال بالشرط حتی یجعل کانہ ای المتکلم اعادہ لان الاشتراک فی الشرط بعینہ یکفی فلا حاجة الی ان یجعل قولہ ان دخلت الدار فانت طالق وطالق بمنزلة قولہ ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق لان الاضمار خلاف الاصل اذ ھو جعل غیر المنطوق منطوقا فلا یصار الیہ الا عند الضرورة وفائدتہ تظہر فیما اذا قال کلما حلفت بطلاقک فانت طالق ثم قال لہا ان دخلت الدار فانت طالق وطالق کان ھذا یمینا واحدا حتی لا تقع الا تطلیقة واحدة ولو کان کالمعاد لوقعت طلقتان وانما یصار الیہ ای الی الاستبداد فی قولہ جاءنی زید وعمرو دفع لدخل مقدر وھو انکم قد قلتم ان الثانیة یتعلق بما یتعلق بہ الاولی بعینہ وتشارکہا فیما یتم بہ بعینہ ولا یقتضی الاستقلال بہ وھذا منقوض بقولہ جاءنی زید وعمرو حیث افرد تم الجملة الثانیة بالخبر تقریر الجواب انما یصار الیہ ضرورة ان المشارکة للاثنین فی مجیئ واحد لا یتصور فلذا یختص الثانی بمجیئ اٰخر بخلاف الاول حیث لا یقتضی المعطوف لتبدد الشرط لان الشرط الواحد بعینہ یکفی المعطوف والمعطوف علیہ ثم ولما فرغ عن بحث المعنی الحقیقی للواو وشرع فی المعنی المجازی لہا فقال وقد یستعار الواو للحال واشار الی المعنی المجوز للاستعارة بقولہ بمعنی الجمع ایضا ای قد یستعار

لان الحال تجامع ذا الحال قال الله تعالى حتى اذا جاؤوها وفتحت ابوابها اى و
ابوابها مفتوحة وقالوا فى قول الرجل لعبده ادّ الى الفا وانت حر وللحربى انزل
وانت امن ان الواو للحال حتى لا يعتق العبد الا بالاداء ولا يامن الحربى ما لم
ينزل واما الفاء فانها للوصل والتعقيب ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت
هذه الدار فهذه الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخ

الواو للحال ايضا بسبب معنى الجمع الذي بين الحال وبين ذى الحال لان الحال تجامع ذا الحال والواو
للجمع المطلق فبهذه المناسبة استعيرت للحال وهى اشتراكهما فى معنى الجمعية كما يستعار الاسد للرجل
الشجاع لاشتراكهما فى معنى الشجاعة قال الله تعالى حتى اذا جاؤوها اى الجنة وفتحت ابوابها اى وابوابها
مفتوحة فهذه الواو فى الاية الكريمة للحال والمعنى يجيئون المؤمنون الجنة والحال ان ابوابها تكون مفتوحة لهم
لا للعطف لانه لا يستقيم فى ذلك المقام وقالوا فى قول الرجل لعبده ادّ الى الفا وانت حر وللحربى انزل وانت
امن ان الواو فى القولين للحال حتى لا يعتق العبد الا بالاداء اى باداء الالف ولا يامن الحربى ما لم ينزل فليست
الواو فى القولين للعطف[1] بل للحال ولما صارت للحال والحال يكون شرطا وقيدا للعامل فتوقف العتق على
الاداء والامان على النزول واعترض عليه ان قوله وانت حر وانت امن حال والحال بمنزلة الشرط وانما
يتوقف الجزاء على الشرط لا العكس فعلى هذا يلزم ان يتوقف الاداء على العتق والنزول على الامن والموقوف
عليه مقدم من الموقوف فيثبت العتق قبل الاداء والامن قبل النزول وهذا كما ترى اجيب عنه بوجوه منها انه
من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اى الحوض على الناقة فالتقدير كن حرا وانت مود للالف وكن
امنا وانت نازل ومنها ان قوله انت حر وانت امن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اى
مقدرين الخلود لا من الاحوال الواقعة فيكون معناه ادّ الى الفا حال كونك مقدرا ان الحرية فى حال الاداء
وانزل حال كونك مقدرا ان الامان فى حال النزول ولما اثبت المتكلم الحرية والامان فى حالتى الاداء و
النزول كانا متعلقين بهما معدومين فى الحال فلا يلزم تقدمهما عليهما وانما التقدم للتقدير ولا ضير فيه ومنها ان الجملة
الحالية قائمة مقام جواب الامر كانه قيل ادّ الى الفا تصر حرا وانزل تصر امنا فتعلق الحرية بالاداء والامان
بالنزول فلا يتقدمان عليهما ومنها ان الحرية والامان حالان للاداء والنزول والحال صفة والصفة لا يتقدم على
الموصوف فالحرية والامان لا يتقدمان على الاداء والنزول واما الفاء فانها للوصل والتعقيب اى لكون المعطوف
موصولا بالمعطوف عليه متعقبا له بلا مهلة ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق و
مفعول قلنا هو قولنا ان الشرط لوقوع الطلاق هو ان تدخل المرأة الدار الثانية بعد الدخول فى الدار الاولى من غير تراخ

[1] لان عطف الخبر على الانشاء غير حسن مع انه يفسد المعنى لانه لا يستطيع ان يوجب الالف على عبده مع قيام رقبة العبد ابتداء لانه لا يفيد الامر بالنزول لنا الحر المحصور لا ينزل بقوله بغير الامن فيلغو الكلام فدعت الضرورة الى ان تكون الواو للحال كذا يا من بذا تامل منه

وقد تدخل الفاء على العلل اذا كان ذلك مما يدوم فيصير بمعنى التراخي يقال ابشر فقد اتاك الغوث ولهذا قلنا فيمن قال لعبده اد الي الفا فانت حر انه يعتق للحال لان العتق دائم فاشبه المتراخي واما ثم فللعطف على سبيل التراخي ثم ان عند ابي حنيفة التراخي على وجه القطع كانه مستانف حكما قوله بكمال التراخي وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم

فان لم تدخل الدارين او دخلت احدهما فقط او دخلت الاولى بعد الثانية او دخلت الثانية بعد الاولى بتراخ لا يقع الطلاق لفقدان الشرط وقد تدخل الفاء على العلل وان كان الاصل ان تدخل على الاحكام لان الحكم يترتب على علته فيتحقق التعقيب ولا تدخل على العلل لان العلة لا يتاخر عن معلولها بل تتقدم عليه فاين التعقيب الا انها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل اذا كان ذلك المذكور هو العلل مما يدوم وجودها فيصير بمعنى التراخي لان العلة لما كانت دائمة الوجود كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم فيتحقق التعقيب بهذا الاعتبار فيصح دخول الفاء عليها كما يقال لمن هو في حبس ذي سلطان ابشر فقد اتاك الغوث فالغوث علة للابشار ولكنه يبقى بعد ابتداء الابشار فيحصل التعقيب فيصح دخول الفاء عليها ويسمى هذه الفاء فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل اقول فيه نظر[له] لان العلة للابشار هو اتيان الغوث فهو آني لا يبقى زمانا واما الغوث الذي يبقى فهو ليس علة له فتامل ولهذا اي لاجل ان الفاء قد تدخل على العلة الدائمة قلنا فيمن قال لعبده اد الي الفا فانت حر انه مفعول قلنا يعتق للحال اي في الوقت لان الفاء هنا للتعليل اذ العتق علة لاداء الالف والعلة مقدم على المعلول فكانه انجز العتق ثم امره باداء الالف فيعتق بقوله فانت حر في الحال فالفاء داخلة على العلة الدائمة وهي العتق اما كونه علة فظاهر واما الدوام فهو لان العتق دائم حيث يبقى الى مدة فاشبه المتراخي عن الحكم فيتحقق البعدية للعتق له واسه بالنسبة الى ابتداء الاداء فلما تحقق التعقيب صح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار فافهم واما ثم فللعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما ثم ان عند ابي حنيفة التراخي على وجه القطع بان يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا حتى كانه اي الكلام مستانف حكما كان القائل قطع الكلام الاول ثم استانف قولا بكمال التراخي وهو ان يكون في الحكم والتكلم جميعا وذلك لان تلك الكلمة موضوعة لمطلق التراخي فتدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم فعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم اذ ظاهر اللفظ موصول مع الاول فكيف يجعل في التكلم منفصلا مع ان العطف

[له] اقول فيه اشارة الى جواب النظر بان حدوث اتيان الغوث وان كان آنيا الا ان بقائه لا يكون آنيا بل يكون زمانيا – ابو تراب محمد عبد الحق

بیانہ فیمن قال لامرأتہ قبل الدخول بہا انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنیفۃ رح یقع الاول ویلغو ما بعدہ کانہ سکت علی الاول وقالا رح یتعلقن جملۃ وینزلن علی الترتیب وقد یستعار لمعنی الواو قال اللہ ثم کان من الذین آمنوا

لایصح مع الانفصال وثمرۃ الخلاف ما بینہ بقولہ بیانہ فیمن قال لامرأتہ قبل الدخول بہا انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنیفۃ رح یقع الاول ویلغو ما بعدہ لان التراخی لما کان فی التکلم کانہ سکت علی الاول ثم استانف الکلام فیقع الاول لعدم توقف اول الکلام علی آخرہ وان وجد المغیر لفوات شرط التوقف وہو الاتصال فی الکلام ولما وقع الاول لم یبق المحل لما بعدہ اذ المرأۃ غیر مدخولۃ فیلغو ما بعدہ ضرورۃ کما اذا وجد السکوت حقیقۃ ہذا اذا أخر الشرط ولو قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثانی فی الحال لبقاء المحل اذ الاول تعلق بالشرط والمعلق لاینزل فی المحل ولغا الثالث لعدم المحل وفائدۃ تعلق الاول بالشرط انہ اذا نکحہا ثانیا ووجد الشرط یقع الطلاق بسبب التعلیق السابق فان قیل اذا قلتم بالتراخی فی التکلم حکما انقطع الکلام الاول عن الثانی کانہ سکت حقیقۃ ثم استانف فعلی ہذا صار قولہ ثم طالق خبرا بلا مبتدأ وہو لا یفید شیئا فلزم ان یلغو الثانی ایضا قلت ہب ولکن الاتصال بین المعطوف والمعطوف علیہ صورۃ باق وہو وان لم یکف التعلیق بالشرط الاول لانہ امر زائد مبنی علی الاتصال صورۃ ومعنی ولکن یکفی لصحۃ العطف لتقدیر المبتدأ لانہ ضروری فی الکلام ہذا فی غیر المدخول بہا واما المدخول بہا فان قدم الجزاء یقع الاول والثانی فی الحال علیہا لانہا محل لہما وتعلق الثالث بالشرط فکانہ سکت علی الاولین ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثانی والثالث کانہ سکت علی الاول ثم تکلم بالاخیرین وہی محل لہما وقالا رح یتعلقن جملۃ اذ لافصل فی التکلم فیتعلق الکل بالشرط سواء قدم الشرط او أخر ولکن فی وقت الوقوع ینزلن علی الترتیب لوجود التراخی فی الوجود ای کلمۃ ثم للعطف بصفۃ التراخی فلوجود معنی العطف والوصل فی الکلام یتعلق الکل بالشرط ولوجود معنی التراخی یقعن مرتبا فان کانت موطؤۃ یقع الثلث والا یقع الاول فقط ویلغو الثانی والثالث بفوات المحل بالبینونۃ کما قیل وقد یستعار کلمۃ ثم لمعنی الواو اذا تعذر العمل بحقیقتہا ووجہ الاستعارۃ ہو الاتصال بینہما فی معنی العطف فالواو لمطلق الجمع وثم للجمع مع التراخی فبتلک المناسبۃ اذا تعذر التراخی تستعمل بمعنی الواو مجازا قال اللہ تعالی ثم کان من الذین آمنوا وصدر الآیۃ فلا اقتحم العقبۃ وما ادریک ما العقبۃ فک رقبۃ او اطعام فی یوم ذی مسغبۃ یتیما ذا مقربۃ او مسکینا ذا متربۃ ثم کان الآیۃ

وامابل فموضوع لاثبات مابعده والاعراض عما قبله يقال جاءنی زيد بل عمرو وقالوا جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لابل ثنتين انه يقع الثلث اذا دخلت الدار بخلاف العطف بالواو عند ابی حنيفة لانه لما كان لابطال الاول واقامة الثانی مقامه كان من قضية اتصال الثانی بالشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول

حتى عند الكلام بتفويض الحل بحقيقة ثم اذا عمل بها لزم ان يكون فك الرقبة والاطعام معتبرين قبل الايمان وهذا فاسد لان الايمان اصل لجميع الطاعات وراس كل العبادات والاصل مقدم وذلك يستفاد من كثير الآيات الدالة على كون الايمان شرطا للاعمال قال تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصلحت الاية ف فی تفسير الاية اقوال شتى تركناها لخوف التطويل وامابل فموضوع لاثبات مابعده اى المعطوف على سبيل التدارك للغلط والاعراض عما قبله اى المعطوف عليه فاذا يقال جاءنی زيد بل عمرو كان معناه انا غلطت فی الحكم بمجيئ زيد اى هو لم يكن مقصودا لنا وانما المقصود اثبات المجيئ لعمرو فزيد يحتمل مجيئه وعدمه لان الحكم على زيد باطل وخطاء فی الواقع وهذا معنى الغلط وتداركه هذا هو مذهب المحققين وقيل معنى الاعراض الرجوع عن الاول وابطاله ف واعلم ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما فی الاخبار واما اذا كان لا يحتمل ذلك كما فی الانشاءات فتصير كلمة بل للعطف المحض فتعمل فی اثبات الثانی مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب ولذا قالوا اى الائمة الثلث جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لابل ثنتين انه يقع الثلث اذا دخلت الدار لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة انشاء لا يحتمل الرجوع عنه بكلمة بل فيقع ما قبل بل وما بعدها على سبيل الجمع عند وجود الشرط بغير ترتيب وانما قيد بقوله قبل الدخول بها ليصح الفرق الذی بينه بقوله بخلاف العطف بالواو عند ابی حنيفة رح حيث لا يقع الا واحدة فيما اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة و ثنتين لان قوله وثنتين معطوف على قوله فانت طالق واحدة فيتعلق بالشرط بواسطة والاول بغير واسطة والواسطة يقدم على ما هو واسطة له فعند وجود الشرط ينزلن على الترتيب فيقع الاول اولا فاذا وقع لم يبق المحل للاخرين لانها غير موطوءة نعم لو كان موطوءة لوقع الكل واما عندهما فيقع الكل لاشتراكهما فی الشرط وقد مر تشريحه فتذكره انه دليل على وقوع الثلث لما كان لفظ بل لابطال الاول واقامة الثانی مقامه كان من قضية اى من مقتضيات لفظ بل اتصال الثانی اى ما بعد بل بالشرط بلا واسطة لابطال المعطوف عليه واقامة المعطوف مقامه ولذا قال لكن بشرط ابطال الاول اذ لو لم يبطل الاول وهو المعطوف

ولیس فی وسعہ ذلك وفی وسعہ افراد الثانی بالشرط لیتصل بہ بغیر واسطۃ فیصیر بمنزلۃ الحلف بیمینین فیثبت ما فی وسعہ واما لکن فللاستدراك بعد النفی تقول ما جاءنی زید لکن عمرو اغیر ان العطف بہ انما یستقیم عند اتساق الکلام فاذا اتسق الکلام کالمقر لہ بالعبد ما کان لی قط لکنہ لفلان آخر تعلق النفی بالاثبات حتی استحقہ الثانی والا فہو

علیہ لا تصل الثانی ای المعطوف بالشرط بواسطۃ ولیس فی وسعہ ای القائل ذلك الابطال لانہ تعلق بالشرط علی سبیل اللزوم ولکن فی وسعہ افراد الثانی بالشرط لیتصل الثانی بہ ای بالشرط بغیر واسطۃ فیجعل کان الشرط ثبت ہنا مذکورا الا انہ حذف اختصارا فیتعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطۃ فیصیر الکلام بمنزلۃ الحلف بیمینین بان قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتین فاذا دخلت مرۃ واحدۃ یقع الثلث فیثبت ما فی وسعہ وہو افراد الثانی بالشرط ولا یثبت ما لیس فی وسعہ وہو ابطال الاول فیقع الثلث کما قررنا لك واما لکن فللاستدراك بعد النفی ای لدفع توہم ناش من الکلام السابق المنفی کما تقول ما جاءنی زید فاوہم ان عمرو لم یجیٔ ایضا للمناسبۃ بینہما فاستدرکت بقولك لکن عمرو وقید الاستدراك بعد النفی فی عطف المفرد علی المفرد وان کان فی الکلام جملتان مختلفتان بالاثبات والنفی جاز الاستدراك بلکن فی الایجاب والنفی کلیہما مثل بل وہی ان کانت مخففۃ فہی عاطفۃ وان کانت مشددۃ فہی مشبہۃ بالفعل مشارکۃ للعاطفۃ فی الاستدراك غیر ان العطف بہ ای بلفظ لکن انما یستقیم عند اتساق الکلام والمراد بالاتساق ان یصح ما بعد لکن تدارکا لما قبلہا بان یکون الکلام متصلا بعضہ ببعضہ غیر منفصل لیتحقق العطف وان یکون النفی راجعا الی شیٔ والاثبات الی شیٔ آخر لیمکن الجمع بینہما ولا یناقض آخر الکلام اولہ فان فات احد الشرطین لا یحصل الاتساق فلا یصح الاستدراك فیکون الکلام مستانفا مبتدأ لا معطوفا فاذا اتسق الکلام کالمقر لہ ای کاتساق کلام المقر لہ وصورۃ المسئلۃ ان رجلا فی یدہ عبد فاقر بالعبد ای بذلك العبد انہ لفلان فقال المقر لہ ما کان لی ذلك العبد قط لکنہ لفلان آخر فاذا وصل قولہ لفلان آخر بقولہ ما کان لی قط تعلق النفی وہو قولہ ما کان لی قط بالاثبات المذکور بعد لکن وہو قولہ لفلان آخر فقد حصل الاتساق بالمعنیین اما بالاتصال فلان قولہ لکنہ لفلان آخر موصول متصل بقولہ ما کان لی قط نعم لو لم یصل متصلا لاحتمل ان یکون قولہ ما کان لی نفیا عن نفسہ اصلا ورد الاقرار فلما اتصل بہ لکنہ لفلان آخر فعلم انہ اراد التحویل من نفسہ الی رجل آخر حتی استحقہ الثانی واما باعتبار کون النفی راجعا الی شیٔ والاثبات الی شیٔ آخر فہو ظاہر لان نفی الملك عن نفسہ واثبتہ لغیرہ حیث قال لکنہ لفلان آخر والا ای وان لم یوجد الاتساق لفوات احد المعنیین فہو ای الکلام لتکلم

مستانف کالمزوجة بمائة تقول لا اجیزہ لکن اجیزہ بمائة وخمسین فانہ ینفسخ العقد لانہ نفی فعل واثباتہ بعینہ فلم یتسق الکلام واما او فتدخل بین اسمین او فعلین فیتناول احد المذکورین فان دخلت فی الخبر افضت الی الشک وان دخلت فی الابتداء والانشاء اوجبت التخییر

مستانف علی صیغة المفعول او الفاعل کالمزوجة بمائة ای ککلام العاقلة البالغة التی زوجها الفضولی من رجل علی ان یکون المهر مائة فبی بعد الخبر تقول لا اجیزہ ای النکاح لکن اجیزہ بمائة وخمسین فانہ ینفسخ العقد بهذا القول لانہ نفی فعل واثباتہ بعینہ فلم یتسق الکلام لفوات احد المعنیین وهو کون النفی راجعا الی شیٔ والاثبات الی شیٔ اخر لانها لما قالت لا اجیزہ فقد قلعت النکاح عن اصلہ حتی لم یبق لہ وجہ صحتہ اصلا ثم لما قالت بعدہ لکن اجیزہ بمائة وخمسین لزم ان یکون اثبات ذلک الفعل المنفی بعینہ والمهر فی النکاح تابع لا اعتبار لہ فیتناقض اول الکلام باخرہ فحملناہ علی ابتداء الکلام فیکون لکن للاستیناف لا للعطف وانما یکون الکلام متسقا لو قالت لا اجیزہ بمائة ولکن اجیزہ بمائة وخمسین لیکون التدارک فی قدر المهر لا فی اصل النکاح فیکون النفی راجعا الی قید المائة والاثبات الی قید المائة والخمسین لما تقرر عندهم من ان النفی فی الکلام المقید یرجع الی القید فقط فانہ فہم ما قال صاحب غایة التحقیق من ان فی تلک الصورة ایضا لا یتسق الکلام لانہ نفی فعل واثباتہ بعینہ فتامل واما او فتدخل بین اسمین او بین فعلین فیتناول احد المذکورین ففی المفردین تفید ثبوت الحکم لاحدهما کقولک جاءنی زید او بکر او باحدهما کما تقول زید قاعد او قائم وفی الجملتین تفید حصول مضمون احدهما کقولہ تعالی ان اقتلوا انفسکم او اخرجوا من من دیارکم هذا هو مذهب عامة اهل اللغة وائمة الاصول وذهب القاضی الامام ابو زید وابو اسحق الاسفرائنی وجماعة من النحویین الی ان کلمة او للشک وهذا لیس بسدید لان الشک لیس معنی یقصد بالکلام وضعا بل هی موضوعة لاحد المذکورین من غیر تعیین نعم فی الاخبارات یجیٔ الشک باعتبار محل الکلام والیہ اشار بقولہ فان دخلت فی الخبر افضت الی الشک باعتبار محل الکلام لا انها وضعت للشک کما فی قولک جاءنی زید او خالد کان المقصود هو الاخبار عن مجیٔ احدهما لکن بغیر تعیین نوقع الشک بهذا الاعتبار لا انها موضوعة لہ وان دخلت فی الابتداء کما فی قولک اضرب هذا او هذا او الانشاء کقولک هذا حر او هذا اوجبت التخییر لان الشک الذی کان ینشأ من محل الکلام لا یوجد هنا لانہ لاثبات الحکم ابتداء فیعود الی اصلہ وهو التناول لاحدهما من غیر تعیین والامر فی الابتداء للایتمار وهو لا یثبت بایقاع الفعل فی غیر العین لان المامور لا یعلم مراد الامر فثبت التخییر ضرورة التمکن من الایتمار وکذا فی

ولهذا قلنا فیمن قال هذا حر او هذا انه لما کان انشاء یحتمل الخبر اوجبت التخییر علی احتمال انه بیان حتی جعل البیان انشاء من وجه اظهارا من وجه وقد تستعار هذه الکلمة للعموم فتوجب عموم الافراد فی موضع النفی و عموم الاجتماع فی موضع الاباحة

الانشاء لما تناول احدهما غیر عین اوجبت التخییر لدفع الابهام فالحاصل کما ان الشك فی الاخبار یثبت من خارج کذلك التخییر فی الابتداء والانشاء یثبت من خارج لا انها موضوعة لهما ولهذا ای لاجل ان او لاحد الشیئین غیر عین وانما یثبت الشك والتخییر بمحل الکلام قلنا فیمن قال هذا حر او هذا انه ای هذا القول لما کان انشاء شرعا لان الشرع وضعه لایجاد الحریة ولکنه یحتمل الخبر لغة لان وضعه فی اللغة للاخبار اوجبت کلمة او التخییر حتی یکون له ولایة ایقاع هذا العتق فی ایهما شاء علی احتمال انه ای هذا القول بیان للحریة السابقة علی هذا الکلام حتی جعل البیان ایضا انشاء من وجه اظهارا من وجه فکما المبین وهو قوله هذا حر او هذا یحتمل الوجهین ای الانشائیة والخبریة فمن حیث الانشائیة یجب التخییر حتی کان له ان یوقع العتق فی ایهما شاء ومن حیث الخبریة یحتمل البیان للخبر المجهول الصادر عنه کذا الی البیان وهو التعیین بان یعین ویقول هذا کان مرادی یحتمل الوجهین المذکورین فمن حیث انه انشاء و ذلك فی موضع التهمة یشترط لصلاحیة المحل لان انشاء العتق انما یکون فی موضع صالح له فلو مات احد العبدین قبل التعیین وقال کان هذا مرادی لم یقبل قوله لفوات محل انشاء العتق فلدفع التهمة یعین الحی للعتق لا محالة ومن حیث انه بیان للخبر السابق یجبر علیه من جهة القاضی وفی موضع عدم التهمة یقبل قوله حتی ان بین عبدا قیمته اکثر من ثلث ماله فی مرض الموت یصح بیانه لعدم التهمة واعتبار الجانب الخبریة فی هذا الموضع وقد تستعار هذه الکلمة للعموم فی موضع النفی وموضع الاباحة وتکون ح بمعنی الواو ووجه الاستعارة ان الواو تدل علی اثبات الحکم للمعطوف والمعطوف علیه کلیهما کذلك او لکن علی انفراد کل منهما عن الآخر فاذا تجرد عن الانفراد تستعمل فی معنی الواو لاشتراکهما فی امر واحد فتوجب عموم الافراد فی موضع النفی لانها لما کانت لنفی احد المذکورین لا علی التعیین یصدق الکلام عند انتفاء جمیع الافراد وان کان خبرا وان کان نهیا کان من ضرورة الانتهاء عن احد المذکورین لا علی التعیین وجوب الانتهاء عنهما جمیعا فاوجبت العموم علی وجه الافراد لا العموم علی وجه الاجتماع اذ الافراد اقرب الی حقیقة تلك الکلمة والاجتماع ابعد کل البعد فوجب القول به رعایة للحقیقة بقدر الامکان ویوجب عموم الاجتماع فی موضع الاباحة لان یرفع المانع فی شیء غیر عین لا یتصور العمل فثبت العموم

ولهذا لو حلف لا يكلم فلانا او فلانا يحنث اذا كلم احدهما ولو قال لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا كان له ان يكلمهما جميعا وقد تجعل بمعنى حتى في نحو قوله والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار حتى لو دخل الاخيرة قبل الاولى انتهت اليمين لانه تعذر العطف لاختلاف الكلامين من نفي واثبات والغاية صالحة لان اول الكلام حظر وتحريم

ضرورة تمكنه من العمل فتكون او بمعنى الواو ولهذا اى لانها توجب عموم الافراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الاباحة لو حلف لا يكلم فلانا او فلانا يحنث اذا كلم احدهما هذا نظير موضع النفي وذلك لان او وقعت في موضع النفي فيوجب عموم الافراد فصارت بمنزلة واو العطف فيعم الحنث بتكلم احدهما كما كان ولكنها ليست عين الواو حتى لو كلمهما جميعا لا يحنث الا مرة واحدة ولم تجب عليه الا كفارة يمين واحدة لان تعدد الحنث والكفارة بتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد الا مرة واحدة نعم لو كانت عين الواو لصارت بمنزلة اليمينين فتعدد الحنث والكفارة ولو قال لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا هذا نظير موضع الاباحة فاو واقعة في موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة فصارت بمعنى الواو فاوجبت عموم الاجتماع فعلى هذا كان له ان يكلمهما جميعا لانه لو تكلم بالواو لجاز له التكلم بهما فكذا في او وقد تجعل كلمة او بمعنى حتى مجازا كما تجعل بمعنى الواو وان كان الاصل فيها ان تكون العطف وذلك في موضع لا يستقيم فيه العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والآخر مضارعا ومع ذلك يحتمل الغاية بان يكون اول الكلام ممتدا بحيث يصلح ما بعده ان يكون غاية له فح تستعمل بمعنى حتى في نحو قوله والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى فان او في هذا المثال بمعنى حتى لان العطف هنا متعذر اذ قوله ادخل منصوب وليس قبله فعل منصوب يصح عطفه عليه و الكلام يحتمل الغاية فتركت حقيقتها وحملت على الغاية فصارت بمعنى حتى مجازا حتى لو دخل الاخيرة قبل الاولى انتهت اليمين اى انتهت اليمين الثابتة بقوله والله لا ادخل هذه الدار بوجود الغاية فان دخل الثانية اولا ثم دخل الاولى لا يحنث لانتهاء اليمين عند دخوله في الدار الاخرة نعم لو دخل الاولى قبل الاخرى لحنث لمباشرة المحظور بيمينه لانه دليل على قوله وقد تجعل بمعنى حتى تعذر العطف لاختلاف الكلامين من نفي في اول الكلام وهو قوله لا ادخل واثبات في الثاني وهو قوله او ادخل وعطف المثبت على المنفي او بالعكس متعذر اقول فيه نظر لان هذا العطف عند النحاة شائع فالاوجه في وجه تعذر العطف ما قلنا والغاية صالحة لان يحمل عليها لان اول الكلام هو قوله لا ادخل حظر وتحريم وهو ممتد فيصلح ان يكون غاية آخر الكلام وهو قوله او ادخل هذه الدار فلذا ينقطع التحريم بدخوله في الدار الثانية

لم حتى لو قال بالرفع لصح العطف وثبت التخيير ۱۲ منه
ك وفيه اشارة الى ترجيح قول المص ان يقال المراد بالتعذر عدم الحسن او ان يقال ان النحاة في باب الاستعارات اعتبار الحسن فلا يعتبرهم خلاف النحاة ۱۲ منه.

وبذلك وجب العمل بمجازه واما حتى فللغاية ولهذا قال محمد فى الزيادات فيمن قال عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح انه يحنث ان اقلع قبل الغاية واستعير للمجازاة بمعنى لام كى فى قوله ان لم آتك غدا حتى تغدينى حتى اذا اتاه فلم يغده لم يحنث لان الاحسان لا يصلح منهيا للاتيان بل هو سبب له

فان دخلها اولا ثم دخل الاولى لا يحنث كما مر وبذلك اى لتعذر العطف وصلاحية الغاية وجب العمل بمجازه اى بلفظ او بتعبير بمعنى حتى مجازا واما حتى سواء كانت عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها فى الاعراب ويتعين فى صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها او ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف والاصل هى الجارة لان الغاية التى هى موضوع لها لا تثبت فى العاطفة من حيث انها عاطفة بل بوجه آخر لان الجارة فللغاية اى هى موضوعة لهذا المعنى كالى حيث لا يسقط عنها هذا المعنى ثم اعلم ان حتى كما تدخل على الاسماء تدخل على الافعال ايضا فح قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة بمعنى لام كى وقد تكون لمجرد العطف اى التشريك من غير اعتبار غاية وسببية ولكن الاصل هو الاول كما عرفت فيحمل عليه ما امكن وشرط الامكان ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء فان لم يوجد الشرط تستعمل المجازاة بمعنى لام كى ان امكن والا فتستعار للعطف المحض وهذه خلاصة البحث ولهذا اى لاجل ان حتى للغاية قال محمد فى الزيادات فيمن قال عبده حر ان لم اضربك ايها المخاطب حتى تصيح انت فهذا امثال للغاية لان صدر الكلام اى ما قبل حتى وهو ضرب المخاطب امر ممتد والآخر اى ما بعد حتى وهو الصياح يصلح انتهاء له لميلان الرحمة او الحدوث الخوف من احدهما مفعول قال انه يحنث ان اقلع اى امتنع عن الضرب قبل الغاية وهى الصياح وكذا يحنث ان لم يضرب به اصلا نعم لو ضربه الى الصياح لوجود البر لا يحنث و استعير للمجازاة بمعنى لام كى فى قوله ان لم آتك غدا حتى تغدينى فهذا حتى لا تصلح للغاية فتكون بمعنى لام كى اى لم آتك لكى تغدينى حتى اذا اتاه فلم يغده لم يحنث لانه اتاه للتغدية وهى فعل المخاطب لا اختيار للمتكلم فيه وانما قلنا لا يصلح للغاية لان صدر الكلام وهو الاتيان وان صلح للامتداد بتجدد الامثال لكن آخره وهو التغدية لا يصلح انتهاء له لان الاحسان وهو تغدية المخاطب اياه لا يصلح منهيا للاتيان بل هو سبب له اى الاتيان وداع لزيادة الاتيان فاذا كان سببا له صار حتى بمعنى لام كى مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشئ وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا والسببية والمجازاة انما يتحقق اذا كان الفعلان من فاعلين لان فعله لا يصلح جزاء لفعله

فان کان الفعلان من واحد کقوله ان لم اٰتک حتی اتغدی عندک تعلق البر بهما لان فعله لا یصلح جزاء لفعله فحمل علی العطف بحرف الفاء لان الغایة تجانس التعقیب ومن ذلک حروف الجر فالباء للالصاق ولهذا قلنا فی قوله ان اخبرتنی بقدوم فلان انه یقع علی الصدق وعلی للالزام فی قوله علی الف

فی الاغلب فان کان الفعلان احدهما قبل حتی والاخر بعدها من شخص واحد کقوله ان لم اٰتک حتی اتغدی عندک فعبدی حر فالتغدیة فی هذا المثال کما کان لا یصلح انتهاء لصدر الکلام کذا لا یصلح السببیة فان الاتیان علی الغیر لیس سبب التغدی الاتی عنده لعدم کون الاتیان مفضیا الیه فتعین ان تجعل مستعارة للعطف فکانه قال ان لم اٰتک فلم اتغد عندک فعبدی حر فح تعلق البر بهما ای بالاتیان والتغدی متعقبا غیر متراخ فان لم یات او اتاه ولم یتغد او اتاه وتغدی متراخیا عن الاتیان یحنث فی کل صورة وانما جعلنا حتی بمعنی الفاء لانها اقرب فی الاستعارة فلذا جعلت بمعنی الفاء یحتمل التراخی وقال بعضهم هی بمعنی الواو لان المجوز للاستعارة الاتصال وهو فی الواو اکثر ولکن الاول اوجه والیه ذهب المصنف کما سیاتی لان فعله لا یصلح جزاء لفعله دلیل علی کون حتی بمعنی العطف وقد مر تقریره انفا وقد اعترض علیه بان بعض افعال الشخص قد یصلح سببا للبعض ومفضیا الیه کما فی قولنا لازمتک اغلبک بالحجة اللهم الا ان یقال هذا قلیل جدا والاوجه ان یقال ان هذا فی ما نحن فیه لا یرد وانما الکلام فی هذا لا فی جمیع الافعال فاذا لا یصلح للجزاء فحمل علی العطف بحرف الفاء لان الغایة تجانس التعقیب هذا هو وجه جعل حتی بمعنی الفاء لان فی الفاء معنی التعقیب فی حق معنی الغایة فهما متجانسان حیث یکون ما بعد حتی غایة لما قبلها ومتاخرا فی الوجود عنه کذلک ما بعد الفاء متاخر عما هو قبلها بخلاف الواو ف قیل لا بد ان یکون اتغدی باسقاط الالف لیکون مجزوما معطوفا علی اٰتک وقیل لا باس به لان الاستعارة انما هی فی المعنی لا فی الاعراب فتامل ولما فرغ من الحروف العاطفة شرع فی الجارة فقال ومن ذلک ای من باب حروف المعانی حروف الجر وانما سمیت بها لانها تجر فعلا الی اسم نحو مررت بزید او اسما الی اسم نحو المال لزید فالباء للالصاق فما دخل علیه الباء فهو الملصق به والطرف الاخر هو الملصق ولهذا ای لاجل انها للالصاق وهو یقتضی الملصق والملصق به قلنا فی قوله ان اخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حر انه مقول قلنا یقع علی الصدق ای علی الخبر المطابق للواقع وذلک لان معنی قوله (ان اخبرتنی بقدوم فلان) هو ان اخبرتنی خبرا ملصقا بقدوم فلان ولا یتصور الصاقه بقدوم فلان الا اذا وقع قدوم فلان فان اخبر خبرا ملصقا بقدومه یحنث ویعتق عبده وان اخبر کاذبا فلا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتنی ان فلانا قد قدم حیث یحنث باخباره صادقا کان ذلک او کاذبا وعلی للالزام فی قوله علی الف لان علی وضعت للاستعلاء والاستعلاء قد یکون حقیقة نحو زید علی السطح

بحث الباء

بحث علی

وتستعمل للشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا وتستعار بمعنى الباء في المعاوضات المحضة لان الالصاق يناسب اللزوم ومن للتبعيض ولهذا قال ابوحنيفة فيمن قال اعتق من عبيدي من شئت عتقه كان له ان يعتقهم الا واحدا

وقد يكون حكما بان يلزم على ذمته شئ كما في هذا القول نحو قوله على الف يحمل على اقراره بالدين لوجود الاستعلاء في الدين لان الدين يعلوه ويركبه فيجب عليه الالف وتستعمل تلك الكلمة للشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده فيكون ما بعدها شرطا لما قبلها وهذا الاستعمال بمنزلة الحقيقة لانه اقرب من معنى الباء كانها احد نوعي الحقيقة ولذا قال تستعمل ولم يقل تستعار قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك بالله هذا ما ذهب اليه الفقهاء والمذكور في كتب التفاسير ان على صلة المبايعة يقال بايعته على كذا الا انها مؤدية الى معنى الشرط اذ المبايعة توكيد كالشرط ولكن الفقهاء توسعوا فيه حتى قالوا انها بمعنى الشرط وتستعار بمعنى الباء في المعاوضات المحضة وهي ما يكون العوض فيها اصليا ولا ينفك عن العوض قط كالبيع والاجارة والنكاح فان قال بعتك هذا على كذا او اجرتك على كذا او نكحت على كذا كان معنى قوله بعتك بكذا فيجب المسمى وذلك لان العمل بمقتضاها في المعاوضات متعذر فيحمل على ما يناسب المعاوضات وهو الباء لان معنى الباء الالصاق كما عرفت والعوض في هذه التصرفات لازم لها والشئ اذا لزم الشئ كان ملصقا به واليه اشار بقوله لان الالصاق الذي هو معنى الباء يناسب اللزوم الذي هو معنى على لان الشئ اذا لزم الشئ كان ملصقا به فبتلك المناسبة تستعار على بمعنى الباء ولا يحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالشرط لما فيه من معنى القمار واحترز بقوله في المعاوضات المحضة عن المعاوضة التي ليست بمحضة كالطلاق كما تقول المرأة لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم فعنده يحمل على الشرط لا على الالصاق حتى لو طلقها واحدة لا يلزم عليها شئ ويقع الطلاق رجعيا لفوات الشرط وعندهما على الالصاق فصار كما قالت طلقني ثلاثا بالف درهم فيحمل على المعاوضة حتى ان طلقها الزوج واحدة يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض ومن للتبعيض هذا ما ذهب اليه المص وقد ذكر النحاة انها قد تكون لابتداء الغاية يقال سرت من البصرة الى الكوفة وقد تكون للتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقد تكون للتبعيض كما يقال اخذت من الدراهم اي بعضها فجعلوا الابتداء الغاية اصلا والباقي تابعا وبعضهم لما راى استعمال هذه الكلمة في التبعيض كثيرا قال هذا اصل ولهذا اي لاجل انها للتبعيض قال ابوحنيفة رحمه الله فيمن قال اعتق من عبيدي من شئت عتقه كان له ان يعتقهم الا واحدا منهم

بحث من

بخلاف قوله من شاء لانه وصفه بصفة عامة فاسقط الخصوص والى لانتهاء الغاية موقت للظرف ويفرق بين حذفه واثباته

بخلاف لان من الموصول تقتضی العموم والشمول وكلمة من تقتضی التبعيض فوجب القول بالعموم الا بقدر ما يتحقق به العمل بالتبعيض وهو ان يبقى الواحد من الكل ليمكن العمل بهما وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عام وكلمة من كما انها للتبعيض تجئ للبيان ايضا فصار قوله من عبيدى بيان لقوله من شئت فلا حاجة الى ان يبقى الواحد من الكل بخلاف قوله اعتق من عبيدى من شاء عتقه لانه اى القائل وهو المولى وصفه اى البعض المفهوم من قوله من عبيدى بصفة عامة وهى المشية الثابتة بقوله من شاء عتقه المنسوبة الى الفاعل وهو من فاسقط اى العموم الثابت بقوله من شاء الخصوص الذى كان يثبت من كلمة من التبعيضية وذلك لان النكرة الموصوفة تعم بخلاف ما سبق من قوله من شئت لان المشية فى ذلك القول نسبت الى المخاطب دون من فلا يسقط الخصوص الثابت من قوله من عبيدى والى لانتهاء الغاية والمراد بالغاية المسافة استعمالا للجزء فى الكل لان الغاية التى هى النهاية والطرف يوصف المسافة لان لها طرفين فالى تدخل على الطرف الاخير ومن على الطرف الاول يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالمسافة التى بين البصرة والكوفة فابتداؤها للسائر من البصرة وانتهاؤها الى الكوفة ولذا استعملت الى فى اجال الديون لان اجال الديون غاياتها ف ثم اعلم ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها اى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى وجودها الى المغيا فلا تدخل فى المغيا كالحائط فى قوله لمن هذه الحائط الى هذه الحائط وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل فى المغيا كالمرافق فى قوله تعالى وايديكم الى المرافق فالمرافق ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو لا ايدى متناول لها لان اليد الى الابط فذكرها لاخراج ما بعدها فتدخل هى بنفسها فى المغيا اى اليد فتناولها حكم الغسل خلافا لزفر وان لم يتناولها او كان فى التناول شك فذكرها لمد الحكم اليها فهى لا تدخل فى المغيا كالليل فى الصوم قال تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فصدر الكلام وهو الصوم لا يتناول الليل لانه الامساك ساعة لغة فذكر الغاية التى هى الليل ههنا لمد الصوم فهى لا تدخل فى الصوم هكذا قيل وفى للظرف هذا القدر هو المتفق عليه عند اصحابنا ولكن الاختلاف فى حذفها واثباتها واليه اشار بقوله ويفرق بين حذفه واثباته هذا عند ابى حنيفة واما عندهما فحذفه واثباته سواء فى كون ما بعده معيارا لما قبله غير فاضل عنه فى الظروف الزمانية فقوله غدا او قوله فى غد سواء فى كون الغد معيارا لما بعده حتى لو قال نويت به اخر النهار لا يصدق قضاء لانه حذف عنه حرف الظرف اختصارا فكانا سواء فى الحـ ـ ـم

بحث الى

ف

بحث فى

نقول ان صمت الدهر وقع على الابد وفی الدهر على الساعة وتستعار للمقارنة فی نحو قوله انت طالق فی دخولك الدار ومن ذلك حروف الشرط وحرف إنْ هو الاصل فی هذا الباب واذا يصلح للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين رح وهو قول ابی حنيفة رح

واما عنده اذا حذفت فی واتصل الفعل بالظرف بان قال انت طالق غدا فيراد بالاستيعاب ان امكن لانه حينئذ شابه المفعول بحيث انتصب بالفعل فيقتضی الاستيعاب كالمفعول به يقتضی تعلق الفعل بمجموعه ان امكن فان قال نويت اخر النهار لا يصدق قضاء لانه غير موجب كلامه فلابد ان يقع الطلاق فی اول النهار ليتحقق الاستيعاب واما اذا اتصل الفعل به بواسطة فی اقتضى وقوعه فی جزء منه اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب فلذا قال فی غد قال نويت اخر النهار يصدق قضاء كما يصدق ديانة لوقوعه فی جزء مبهم من الغد وله ولاية التعيين فقوله ان صمت الدهر فعبدی حر وقع على الابد حتى كان شرط الحنث صوم جميع العمر فلو لم يصم جميع العمر لا يعتق عبده ولا يحنث وقوله ان صمت فی الدهر فعبدی حر واقع على الساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ساعة يحنث ويعتق عبده لوجود الصوم فی جزء من الدهر وتستعار للمقارنة عند تعذر العمل بحقيقتها فی نحو قوله انت طالق فی دخولك الدار ای حال مقارنتها الدخول فلا تطلق قبل الدخول ووجه التعذر ان كلمة فی دخلت فی الفعل وهو لا يصلح ظرفا للطلاق لانه عرض غير قار فاذا تعذر العمل بحقيقة فی يجعل مستعارا لمعنى المقارنة ووجه الاستعارة ان الظرفية متضمنة للمقارنة لان الظرف يقارن المظروف فتحققت المناسبة ولما فرغ من بحث الحروف الجارة شرع فی كلمات الشرط فقال ومن ذلك ای من باب حروف المعانی حروف الشرط ای كلمات الشرط وتسميتها بالحروف باعتبار ان الاصل فی هذا الباب ان وهی حرف وتشبيها لها بالحروف فی عدم افادة تمام معانيها بغير الحاق اسم اخر اليها كما ان الحروف لا تفيد بغير الانضمام وحرف ان هو الاصل فی هذا الباب ای فی باب الشرط لانه مختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواه بخلاف غيره فان له معان اخر ايضا فهو يربط احدى الجملتين بالاخرى ويسمى الاولى شرطا والثانية جزاء ويدخل على امر معدوم متردد بين ان يكون وبين ان لا يكون فلا يدخل على ما لا يمكن وجوده ولا على ما هو كائن لا محالة فلذا لا يدخل على الاسم لان معنى الخطر (ای التردد بين الوجود والعدم) لا يتحقق فی الاسماء وقوله تعالى إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ وإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ من قبيل الاضمار على شريطة التفسير او من التقديم والتاخير واذا يصلح للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين وهو قول ابی حنيفة رح ای كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط واذا استعمل فی الشرط لا يلاحظ فيها معنى

وعند البصريين وهو قولهما هي للوقت ويجازى بها من غير سقوط الوقت عنهما مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها بحال والمجازات بها لازمة في غير موضع الاستفهام وباذا غير لازمة بل هي في حين الجواز ومن وما وكل وكلما تدخل في هذا الباب وفي كل معنى الشرط ايضا من حيث ان الاسم الذي يتعقبها

عموم الاوقات والاحوال من تجرد عن معنى الوقت اصلا ويكون استعمالها كاستعمال كلمة ان من حيث الاول سببا والثاني مسببا ومن جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزئها كما قال الشاعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اي ان تصبك خصاصة واذا استعملت في معنى الوقت تجرد عن معنى الشرط ولا يجزم المضارع ولا يدخل الفاء في ما بعدها كما قال الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب هذا ما ذهب اليه الكوفيون وابو حنيفة وعند البصريين وهو قولهما هي اي كلمة اذا موضوعة للوقت خاصة ويجازى بها اي يستعمل استعمال كلمات المجازات اي الشرط مجازا من غير سقوط معنى الوقت عنها بحال مثل متى فانها اي كلمة متى موضوعة للوقت لا يسقط عنها معنى الوقت للظرفية بحال والمجازات بها لازمة في غير موضع الاستفهام فان في موضع الاستفهام يسقط عن متى معنى المجازات كما في قوله متى تذهب فانه لم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازات لها فالاولى ان لا يسقط ذلك المعنى عن اذا لان المجازات بها غير لازمة واليه اشار بقوله وباذا غير لازمة بل هي في حيز الجواز فان قلت لم لا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان معنى الوقت حقيقة لها ومعنى الشرط مجاز وكلاهما مرادان في الاستعمال كما قلتم قلت لا يلزم الجمع لان المراد لا تها لم تستعمل الا في معنى الوقت الذي هو معنى حقيقي لها ومعنى الشرط انما لزم تضمنا من غير قصد وارادة كالمبتدأ يتضمن معنى الشرط بلا قصد يظهر ثمرة الخلاف في قول من قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق حيث لا يقع الطلاق عندهما ما لم يمت احدهما لان اذا عندهما للشرط لا يسقط منها معنى الوقت فهو علق الطلاق ولا يثبت عدم الطلاق في حياتهما لامكان الطلاق فاذا مات احدهما عدم الطلاق لعدم المحل او لعدم من يوقع الطلاق فاذا تحقق الشرط وقع الطلاق المطلق في حال صحة التعليق وعندهما يقع الطلاق اذا فرغ من كلامه لان اذا لا يسقط عنه معنى الوقت فصار المعنى في زمان لم اطلقك فانت طالق فاذا فرغ من هذا الكلام وجد زمان لم يطلقها فيه فيقع الطلاق في الحال لوجود الشرط كما في متى وكلمة من وما وكل وكلما تدخل في هذا الباب اي في باب الشرط فمن لذوات من يعقل كما في قوله تعالى من عمل صالحا الآية وما لذوات ما لا يعقل ولصفات من يعقل كما في قوله تعالى وما تقدموا لانفسكم الآية وكلما يجيء لعموم الافعال كما في قوله كلما نضجت جلودهم الآية ولما كان يتوهم ان عد كل من كلمات الشرط غير سديد لانه ليست الشرط حقيقة لان كلمات الشرط انما تدخل على الافعال وكل مما يدخل الاسماء دفعه بقوله وفي كل معنى الشرط ايضا وان كانت تصاحب الاسماء من حيث ان الاسم الذي يتعقبها الاسم

يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام وهي توجب الاحاطة على سبيل الافراد و معنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كان ليس معه غيره

الذي يجئ بعد كل يوصف بفعل لا محالة كما تقول كل رجل يفوض امره الى الله فهو سعيد ليتم الكلام لانها اذا تضمنت معنى الشرط يوصف الاسم الذي تضاف كل اليه بفعل والا لا يتم الكلام فاذا وجب الفعل بعد الاسم المذكور والمضاف اصل لتوارد الاعراب عليه فصار كان كلمة كل دخلت على الفعل فالتحقت بكلمات الشروط من هذا الوجه وهي اي كلمة كل اذا اضيفت الى نكرة توجب الاحاطة على سبيل الافراد بكسر الهمزة اذ معنى الاحاطة يستفاد من كل ومعنى الافراد من المضاف اليه وهو نكرة في موضع الاثبات ولما كان معنى الاحاطة ظاهرا اعرض عنه وبين معنى الافراد فقال ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده في ثبوت الجزاء كان ليس معه غيره حتى اذا قال السلطان للجيش كل رجل دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرون رجلا معا وجب لكل واحد منهم النفل الموعود به كاملا لما قلنا انها توجب الاحاطة على سبيل الانفراد فيجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ يتناوله خاصة وليس معه غيره وهو اول بالنسبة من تخلف من الناس بخلاف كلمة من حيث لم يكن لهم شئ في تلك الصورة لانها توجب عموم الجنس فعلى هذا ليس فيهم اول لانه اسم لفرد سابق وبخلاف كلمة الجميع حيث يقسم النفل المذكور بينهم بالسوية في تلك الصورة لانها تدل على الاجتماع دون الافراد فيكون جميع الداخلين كشخص واحد في انهم اول فلهم النفل الواحد بالتوبة اللهم الحقني بالصالحين واجعلني من الفائزين بحرمة محمد سيد الانبياء والمرسلين صلى الله عليه وآله واصحابه وذرياته اجمعين الى يوم الدين آمين

تمت

يقول الاحقر الفقير ابو محمد عبد الحق بن محمد امير بن خواجه شمس الدين المعروف بلعل محمد بن نور الدين احمد بن جعفر بن خواجه سليم بن مظفر الدين احمد بن شاه محمد قدس سره العزيز التبريزي ثم الملتاني ثم الدهلوي قد فرغت من تسويد شرح الحسامي المسمى بالنامي اللهم اجعله مقبولا عندك بالنبي السامي صبيحة يوم الخميس الخامس من الربيع الاول سنة الف ومائتين وست وتسعين من هجرة امام المرسلين صلى الله عليه وسلم في الدهلي شاه جهان آباد التي قد كانت دار السلطنت للهند صانها الله عن الشر والفساد حين كنت ابن الاربعين سنة اللهم وفقنا لما تحب وترضى واجعل هذا الشرح مقبولا عندك وذخيرة لي في العقبى و انفع به عبادك الطلباء والعلماء بجاه نبيك المصطفى وبحرمة حبيبك المرتضى صلوات الله و سلامه عليه وعلى عباده الذين اصطفى

له بان يقول الامير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا ١٢ منه

له بان يقول جميع من دخل ١٢ منه

له انتقل خواجه سليم من تبريز الى الهند وسكن في الملتان بعد اورنگزيب عالمگير سلطان الهند وكان السلطان يكرم العلماء والصلحاء نظله عنده في الدهلي بالكرم ١٢ منه


ہماری دیگر مطبوعات
الهداية
الدراية
الحاشية
سنن أبي داود
مختصر المعاني
اشرف نوری
قدوری
المختصر القدوری
مکتبہ علوم اسلامیہ
اقرأ سنٹر غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور
فون: 042-7224228-7221395